

Jeremy Bentham und Karl Marx: Zwei Perspektiven der Demokratie

Ritschel, Gregor

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ritschel, G. (2018). *Jeremy Bentham und Karl Marx: Zwei Perspektiven der Demokratie*. (Edition Politik, 65). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839445044>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

JEREMY BENTHAM UND KARL MARX

Gregor Ritschel

Zwei Perspektiven der Demokratie

Gregor Ritschel
Jeremy Bentham und Karl Marx

Gregor Ritschel (Dr. phil.), geb. 1985, studierte Politikwissenschaft, Ethnologie und Zeitgeschichte. Er lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und ist Redakteur der Zeitschrift »Berliner Debatte Initial«. Er forscht zur Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts sowie zu Fragen der sozialen Ungleichheit.

GREGOR RITSCHEL

Jeremy Bentham und Karl Marx

Zwei Perspektiven der Demokratie

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4504-0

PDF-ISBN 978-3-8394-4504-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Danksagung | 7

Einleitung | 9

1 Ideengeschichte und Forschungsstand | 23

1.1 Neue Benthambilder | 23

1.2 Marxismus und neue Marxlesarten | 36

2 Zwei konvergierende Lesarten | 65

2.1 Jeremy Bentham's sozialer Hedonismus | 67

2.2 Karl Marx' kommunistischer Individualismus | 99

3 Marx' und Engels' frühe Rezeption Bentham's | 111

4 Bentham und Marx im systematischen Vergleich | 125

4.1 Interesse und Ideologie | 125

4.2 Staat und Öffentlichkeit | 171

4.3 Kritik der Menschenrechte | 235

4.4 Pauperismus und Wohlstandsverwahrlosung | 259

4.5 Über den Kolonialismus | 296

5 Zwei einander ergänzende Perspektiven? | 325

Literaturverzeichnis | 335

Danksagung

„Dieses ganze Schreiben ist nichts als die Fahne des Robinson auf dem höchsten Punkt der Insel“ (Franz Kafka) und doch wäre das Schreiben dieser Arbeit ohne andere Menschen nicht möglich gewesen. Für ihre umfangreiche Betreuung des Dissertationsprojektes bedanke ich mich insbesondere bei Prof. Harald Bluhm und Prof. Wilhelm Hofmann, deren Ideen und konstruktive Kritiken die Arbeit weit vorangebracht haben. Auch Prof. Andreas Arndt, Prof. Matthias Bohlender, Prof. Peter Niesen, Prof. Robert Schnepf und Dr. Axel Rüdiger danke ich für ihre Kommentierung des Projekts in verschiedenen Phasen. Mein weiterer Dank für ihre Unterstützung und den gemeinsamen Ideenaustausch gilt meinen Freunden und Kollegen Dr. Jens Hacke, Dr. André Häger, Dr. Adrian Klein, André Kahl, Nora Kreis, Maya Shiratori, und Juliane Victor. Für das Lektorat danke ich Joe Hohenester.

Institutionell habe ich Arbeitsmöglichkeiten der MEGA-Arbeitsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften nutzen können und danke insbesondere der Rosa-Luxemburg-Stiftung für die dreijährige Förderung des Projektes sowie für die Übernahme eines Teils der Druckkosten.

Einleitung

Jeremy Bentham und Karl Marx gelang es wie kaum einem anderen die selbstreferenzielle Debatte der Philosophie zu durchbrechen. Die politischen Theorien beider avancierten zu attraktiven Handlungsanleitungen auf dem ideologischen Markt des 19. Jahrhunderts.¹ Beide wurden Teil einer umfassenden „Verwandlung der Welt“², an deren Ende eine weitestgehend rationalisierte Industriegesellschaft stand. Ihre breite Wirkungsgeschichte macht den ideengeschichtlichen Vergleich jedoch nicht leichter. Die Versuchung, beide zunächst durch ihre Rezipienten der Vergangenheit zu lesen, war lange stark. Während Marx' kommunistisches Versprechen nie eingelöst wurde, wird das Werk bis heute vom Marxismus überschattet, der sich nur auf sehr wenige früh publizierte Schriften stützen konnte. Die historischen Debatten über die Wirkungsgeschichte des Marxismus ließen den über einen langen Zeitraum sehr selektiv rezipierten politischen Theoretiker in den Hintergrund treten. Erst im Zusammenhang mit der jüngsten Finanzkrise sind wieder verstärkte Versuche erkennbar, an den differenziert argumentierenden Kapitalismusanalytiker Marx anzuknüpfen, dessen Werk nun zu großen Teilen in historisch-kritischen Editionen vorliegt. Jeremy Benthams Denken scheint die politische Geschichte auf ähnliche Weise überlagert zu haben. So ist heute der Überwachungsstaat, der scheinbar aus Benthams disziplinierendem Panoptikum erwuchs, auf Englands Straßen in vielfacher Beziehung realisiert und sogar normalisiert.

Selten finden sich zwei politische Theoretiker, die eine derartige Wirkungsgeschichte entfalteten – vielleicht auch gerade weil sie selektiv gelesen wurden. Darin, und in ihrer zeitlichen Nähe, mag man Gemeinsamkeiten erblicken, doch scheint es sich zugleich um zwei völlig unterschiedliche Weltanschauungen zu han-

1 Vgl. Welzbacher, Christian: Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das „Panoptikum“ und die „Autoikone“, Matthes & Seitz, Berlin 2011, S. 162.

2 Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, C.H. Beck, München 2013.

deln. Bekannt ist Marx' ätzende Kritik an Bentham. So liest man im ersten Band des *Kapitals* (1867):

„Die klassische Oekonomie liebte es von jeher das gesellschaftliche Kapital als eine fixe Größe von fixem Wirkungsgrad aufzufassen. Aber das Vorurtheil ward erst zum Dogma befestigt durch den Urphilister *Jeremias Bentham*, dieß nüchtern pedantische, schwatzlederne Orakel des gemeinen Bürgerverstandes des 19. Jahrhunderts. Bentham ist unter den Philosophen, was Martin Tupper unter den Dichtern. Beide waren nur in England fabricirbar. Mit seinem Dogma werden die gewöhnlichsten Erscheinungen des Produktionsprozesses, wie z.B. dessen plötzliche Expansionen und Kontraktionen, ja die Accumulation, völlig ungreifbar.“³

Doch ist es eben Benthams Prinzip des „Glücks der größten Zahl“, das Marx nicht fernzuliegen scheint, und so liest man im *Manifest der Kommunistischen Partei*:

„Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbstständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl. Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne dass der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird.“⁴

Oder auch, wie Marx fernerhin formuliert:

„Ihr entsetzt euch darüber, dass wir das Privateigentum aufheben wollen. Aber in eurer bestehenden Gesellschaft ist das Privateigentum für neun Zehntel ihrer Mitglieder aufgehoben; es existiert gerade dadurch, dass es für neun Zehntel nicht existiert. Ihr werft uns also vor, dass wir ein Eigentum aufheben wollen, welches die Eigentumslosigkeit der ungeheuren Mehrzahl der Gesellschaft als notwendige Bedingung voraussetzt.“⁵

Die Mehrzahl ist hier bei Marx, der sich als radikaler Demokrat verstand,⁶ das schlagende Argument.⁷ Stellt man das „Interesse der ungeheuren Mehrzahl“ Bent-

3 MEGA² II/5, S. 491-492.

4 MEW 4, S. 472.

5 MEW 4, S. 478.

6 Vgl. Heinrich, Michael: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, VSA-Verlag, Hamburg 1991, S. 85.

hams Formel vom „Glück der größten Zahl“ gegenüber, so wird eine Nähe zwischen beiden Autoren offenbar, die den Revolutionär Marx plötzlich zum Nachbarn des Reformers Bentham werden lässt. Diese Konstellation zu beleuchten ist das Erkenntnisziel der vorliegenden Arbeit.

Meine *erste These* ist es, dass sich Marx utilitaristischer Argumente bediente und seine Vortsetzung vom Kommunismus sich zudem mit Benthams Prinzip „des größten Glücks der größten Zahl“ rechtfertigen ließe. Dabei ist jedoch zu beachten, dass ich, wie ich im Folgenden darlegen werde, dieses Prinzip so verstehe, dass es – angesichts eines gesamtgesellschaftlichen Glücksmaximums – nicht indifferent gegenüber der konkreten Art und Weise der Verteilung von Gütern und Rechten ist. Tatsächlich geht es auch Marx, obwohl er sich in weiten Teilen eher mit der Produktion als mit Formen der Distribution auseinandersetzte, eben auch um die Verteilung von Gütern, nämlich die der Produktionsmittel. Meine *zweite These* lautet, dass Jeremy Bentham und Karl Marx, trotz ihrer unterschiedlichen Herangehensweisen, von einem demokratischen Grundgedanken getrieben waren. Beide wollten erstarrte Ungleichgewichte, die Minderheiten zuungunsten der Mehrheiten privilegierten, aufbrechen und zudem nach Wegen zur gleichberechtigten Freiheit aller Individuen suchen. Auch waren sie sich darin einig, dass ein solcher Weg nicht im radikalen Egoismus zu finden sei, da ein Sinn für das Glück im Gesellschaftlichen unabdingbar sei. Bentham und Marx wandten sich gegen ein undemokratisches Zuviel an politischer Macht, das sie bei konkreten Minderheiten spezifischer historischer Formationen, wie dem Adel und der Justiz (bei Bentham) oder dem Bürgertum (bei Marx), anzutreffen glaubten. Darin also, in ihrer Negation jener demokratietheoretisch illegitimen Bevorteilung, besteht ihre primäre Gemeinsamkeit. Es ging ihnen um eine Verhinderung der Verhinderung. Der Untertitel der Arbeit, „Zwei Perspektiven der Demokratie“, der zugleich das strukturierende Moment für die Mehrzahl der Teilkapitel ist, trägt der zweiten These Rechnung. Benthams und Marx’ hier beschriebene Perspektiven auf die Demokratie umfassen jeweils drei Ebenen: 1. ihre verschiedenen Betrachtungsweisen auf den Demokratisierungsprozess ihrer Zeit, 2. ihre normative Kritik im Namen der Demokratie gegenüber den sich offenbarenden antidemokratischen Widerständen bestimmter Gesellschaftsgruppen sowie 3. ihre prognostischen Aussagen über die Entwicklung der Demokratie.

Erklärt sich also Marx’ krasse Polemik gegen Bentham dadurch, dass er glaubt, in diesem einen ideologischen Konkurrenten gefunden zu haben, der ähnliche Einsichten in falsche Schlüsse überführt? Marx hält dem Reformers Bentham zwar vor,

7 Wenn auch im Kapital der systematische Zusammenhang von Warenform, Eigentum und Arbeit den Hauptstrang der marxschen Argumentation bildet.

dass es kein richtiges Leben im Falschen gibt, dass es keine Emanzipation unter den falschen Prämissen geben kann, doch sind es nicht gerade die sich einander ähnelnden Gedankengänge, die Marx in Bentham eine Gefahr erkennen lassen? Georg Kramer-McInnis schreibt über Bentham: „Vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand Benthams radikaler Atheismus, Materialismus und Demokratismus quer zum romantischen Zeitgeist in Deutschland. Bentham musste zu dieser Zeit in religiösen Kreisen als eine Art Antichrist gegolten haben, als Person, ‚von der man selten spricht, ohne sich zu bekreuzigen‘.“⁸

Nicht viel später sollte Marx in ähnlicher Manier von sich reden machen. Und doch war die marxsche Herangehensweise eine andere. In seiner frühen Schaffensphase wurde Marx von verschiedenen Quellen inspiriert, die er erst nach und nach zueinander in Relation brachte oder gar im Einzelnen überwand. Schon dies bildet einen Gegensatz zum Denken Benthams, der sein monolithisch wirkendes Grundprinzip vom „Glück der größten Zahl“ eher variierte und angesichts verschiedenster historischer Konstellationen erprobte, jedoch nie grundlegende perspektivische Wechsel vollzog. Marx hingegen war ein genuin synthetisierender Denker, der die Quellen seines Denkens miteinander in eine ergiebige Relation zu setzen versuchte. Der polnische Ideenhistoriker Leszek Kolakowski schrieb hierzu:

„Man hat sich daran gewöhnt, drei Problemkreise des Marxismus auseinanderzuhalten: die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen, die sozialistische Lehre und die ökonomische Analyse, und dementsprechend die Aufmerksamkeit den drei Hauptquellen zuzuwenden, denen die marxsche Lehre entspringt: deutsche Dialektik, französisches sozialistisches Denken und englische politische Ökonomie. Verbreitet ist jedoch auch die Überzeugung, daß die Aufgliederung des Marxismus in derartig ausgezeichnete Bestandteile den Intentionen von Marx selber zuwiderläuft, der versucht habe, die menschlichen Verhaltensphasen und die Menschheitsgeschichte global zu interpretieren und eine ganzheitliche Wissenschaft vom Menschen zu rekonstruieren, in der jede Einzelfrage ihren Sinn aus dem Bezug zur Gesamtheit der Fragen gewinne.“⁹

-
- 8 Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. Ivii.
 - 9 Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Erster Band, R. Piper & Co., München 1988 (1976), S. 20.

Hinzugefügt werden könnten hier auch noch Marx' späte Exzerpte ethnologischer Studien aus den Jahren 1880 bis 1882¹⁰ oder seine Faszination für Charles Darwins Evolutionstheorie. Von zentraler Bedeutung ist hier aber, dass Marx, wie Kolakowski bemerkt, eine ganzheitliche Wissenschaft vom Menschen betreiben wollte. Dabei weist Kolakowski jedoch zugleich darauf hin, dass dies nicht bedeute, dass sich keine Bruchlinien im marxischen Werk zeigen ließen.¹¹ Beispielsweise ist die sogenannte *Deutsche Ideologie* (1845–47) eine durchaus selbstkritische Abrechnung mit den Junghegelianern, dessen Mitglied Marx einst war. Zugleich markiert diese den langsamen Übergang von einer philosophischen hin zu einer historisch-soziologischen Argumentation, die den Akzent auf konkrete Kämpfe innerhalb der Gesellschaft setzt und sich dabei explizit von der Hoffnung auf einen inkorporierenden und ausgleichenden Staat (Hegel) verabschiedet. Die Argumentation innerhalb der Texte, die später in der *Deutschen Ideologie* zusammengefasst wurden,¹² ist jedoch, ungeachtet der damit einhergehenden philologischen Probleme, wenig kohärent und wird daher heute eher als ein „Ideenlabor“ von Marx und Engels verstanden.¹³ Statt harte Bruchlinien im marxischen Werk auszumachen, sollten Veränderungen in dessen Werk jedoch besser als inkrementelle Verschiebungen begriffen werden,¹⁴ insofern sich Aufmerksamkeitsschwerpunkte nur verschoben oder theoretische Revisionen zumindest aufeinander aufbauten.

Die analytische Brille des späten Marx war in der Tendenz eine funktionalistische,¹⁵ die auf Ursachen und Zwecke sozialer Erscheinungen blickte und diese auf

10 Siehe dazu: Marx, Karl (Autor); Krader; Lawrence (Hrsg.): Die ethnologischen Exzerpthefte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

11 Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Erster Band, R. Piper & Co., München 1988 (1976), S. 20.

12 Siehe dazu: MEGA² I/5.

13 Siehe dazu: Bluhm, Harald: Einführung, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): Die deutsche Ideologie. Kontext und Deutungen, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 1–23.

14 So der auf der Osnabrücker Tagung Marx und die ‚Kritik im Handgemenge‘ (3.–4. März 2017) geäußerte Vorschlag von Alex Demirović.

15 Ich sehe den klassischen, von Talcott Parsons geprägten Funktionalismus in Anlehnung an Andreas Reckwitz dadurch definiert, dass er sich die Zweckhaftigkeit und Wirkungen sozialer Teilsysteme zu erschließen sucht und zugleich davon ausgeht, dass diese jenseits der Vorstellungen, Intentionen und Informationen der Individuen liegen. Oftmals schreibt der parsonsche Funktionalismus den gesellschaftlichen Subsystemen (wie etwa Politik, Recht, Religion und Wirtschaft) gleichsam affirmativ eine Sinnhaftigkeit und Tendenz zum Selbsterhalt zu, von der angenommen wird, dass sie letztlich zur Stabilität der Gesamtgesellschaft beitrage. Siehe dazu: Parsons, Talcott: The Structure of Social Action: a

die Klassendifferenz zurückführte. Dies gilt für die konkreten Seinsformen und Lebensweisen wie für die Ideologien und Bewusstseinszustände, ob adäquat oder nicht. Bentham's Utilitarismus hingegen erscheint heute eher als ein normatives Programm, das ein universelles Korrektiv gegenüber korrupten Zuständen oder überkommenen Traditionen der Zeit bieten wollte. So sprach Bentham von einem eigennützigen „sinister interest“ der Eliten, eine Konzeption, die dem marx'schen Klasseninteresse sehr nahekommt.

Ein Vergleich von Bentham und Marx ist von Relevanz, da sich beide analytisch mit den heute wieder akuten Problemen des Kapitalismus auseinandersetzten. Auch kann man festhalten, dass die Reformideen Bentham's Spuren hinterlassen haben. Heutige demokratisch und liberal verfasste Gesellschaften haben, wie es Bentham andachte, fast gänzlich ohne metaphysische Rückgriffe einen Weg zwischen Eigentumsschutz und gemäßigter sozialstaatlicher Umverteilung gefunden. Auch wenn alsbald eine erneute Metamorphose des Kapitalismus kommen mag, so haben die westlichen Demokratien bisher einen Weg gefunden diesen trotz seiner inhärenten Krisenhaftigkeit zu stabilisieren. Dabei funktioniert politische Führung, ebenso im Sinne Bentham's, heute primär durch Anreizsetzung. Michel Foucault, der nicht nur das Konzept der „Führung der Führung“ in seinen Studien zur Gouvernamentalität¹⁶ aufgriff und zudem das Panoptikum Bentham's zur Schlüsseltechnologie der Disziplinargesellschaft¹⁷ erklärte, sah in Bentham den für die politische Gegenwart relevantesten Denker überhaupt.

Die letzte Finanzkrise und die auf sie folgenden politischen Reaktionen zeigen, dass liberale Demokratie und die Logik des Kapitalismus, die nach dem zweiten Weltkrieg in einen zeitweisen Ausgleich gebracht werden konnten, heute wieder in einem zunehmenden Spannungsverhältnis zueinander stehen. So erweist sich heute die sozialliberale These, wonach es nicht entscheidend sei, wem was gehört, sondern vielmehr welche politisch gesetzten Anreize den Umgang mit dem Eigentum

Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, McGraw-Hill, New York (u.a.) 1937 und: Reckwitz, Andreas: Der verschobene Problemzusammenhang des Funktionalismus: Von der Ontologie der sozialen Zweckhaftigkeit zu den Raum-Zeit-Distanzierungen, in: Jetzkowitz, Jens; Stark, Carsten (Hrsg.): Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition, Leske und Budrich, Opladen 2003, S. 57-81.

16 Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

17 Siehe dazu: Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

steuern, zunehmend als fraglich.¹⁸ Auch insofern kann also ein vergleichender Rückblick auf die Ideen Benthams und Marx' erhellend sein. Thomas Piketty zeigte in seinem Buch *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (2013), dass das bisherige Versprechen des Kapitalismus, durch persönliche Leistung Wohlstand generieren zu können, heute immer weniger gilt. Stattdessen wird ererbtes Kapital immer entscheidender.¹⁹ Dessen Unverdienlichkeit bemerkte bereits Bentham, der nach Möglichkeiten suchte anfallendes Erbe dem Staat zufallen zu lassen.²⁰ Die wachsende Unzufriedenheit insbesondere der jüngeren Generation, die sich nicht mehr viel vom Kapitalismus verspricht und die auch nicht mehr erwartet, das gleiche Wohlstandsniveau ihrer Eltern zu erreichen, schlug sich 2011 u.a. in der Protestbewegung *Occupy Wall Street* nieder.²¹ Hier waren es selbst ernannte „99%“, die das aus ihrer Sicht nur wenigen Rentiers dienliche Finanzsystem anklagten. Zuletzt war der unerwartete Erfolg von Bernie Sanders während des US-Wahlkampfes im Jahre 2016 ein deutliches Zeichen der Krise. Nie zuvor hatte ein sich als Sozialist verstehender Politiker in den USA eine solche Popularität errungen.²² Seine Problematisierung der zunehmenden Chancenungleichheit fand insbesondere bei der jüngeren, oftmals durch ihre Studienkredite hoch belasteten Generation großen Anklang.

18 Beispielsweise kritisiert Ingo Pies Marx' „Fixierung auf die Eigentumsfrage“, die „politisch in die Irre führe“, und schlägt stattdessen das Folgende vor: „Entfremdung überwindet man durch gemeinsame Regelsetzung. Entscheidend ist nicht, wem was gehört, sondern welche Anreize den Umgang mit dem Eigentum steuern.“ Gegenwärtige Entwicklungen deuten jedoch, entgegen Pies' These, eher darauf hin, dass das Eigentum auch über die politischen Anreizsysteme entscheidet – Reichtum sich so verstetigt und Ungleichheit wächst. Vgl. Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 29-30.

19 Piketty, Thomas: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, C.H. Beck, München 2014.

20 Vgl. Bentham, Jeremy: Staatseinnahmen ohne Belastung. Oder Heimfall statt Besteuerung: ein Vorschlag zur Senkung der Steuern durch eine Ausweitung des Heimfallrechts, nebst kritischen Anmerkungen zur Besteuerung von Erbfolgen in der Seitenlinie, wie sie der Haushalt von 1795 vorsieht, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 70-89 sowie: Niesen, Peter: Vom Nutzen der Toten für die Lebenden. Zu Jeremy Benthams ‚Staatseinnahmen ohne Belastung‘, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 62-69.

21 Vgl. Kunkel, Benjamin: *Utopie oder Untergang. Ein Wegweiser für die gegenwärtige Krise*, Suhrkamp, Berlin 2014, S. 27.

22 Tatsächlich ist dieser eher ein Sozialdemokrat, da er nicht für eine Verstaatlichung der Wirtschaft eintritt.

Ich möchte in der vorliegenden Arbeit die neueren Lesarten von Bentham und Marx miteinander in Beziehung setzen. Genauer gesagt möchte ich den vermeintlich absoluten Liberalismuskritiker Marx mit Bentham als vermeintlich schlichtem Propagandisten des Wirtschaftsliberalismus vergleichend betrachten. Dabei gedenke ich einerseits zu zeigen, dass Bentham nicht der war, für den Marx und andere ihn hielten, sowie andererseits, dass Marx den liberalen Prinzipien nicht gänzlich ablehnend gegenüberstand. Im Weiteren arbeite ich dabei offene und verdeckte Parallelen, einander eventuell sogar ergänzende Axiome im Werk beider heraus.

So wird anfänglich ein Überblick über die verworrene Publikations- und Rezeptionsgeschichte von Karl Marx und auch die Jeremy Benthams dargeboten (Kapitel 1). Die Fehldeutungen, denen Bentham anheimfiel, dienen mir im Folgenden als Kontrastfolie für die neueren, differenzierten Lesarten, wie etwa die Philip Schofields, auf die sich meine Analyse u.a. stützen soll. Die Forschungslage wie auch die Anzahl der Publikationen zu Karl Marx hingegen tendieren gegen unendlich. Deshalb möchte ich hier nur selektiv wenige, insbesondere neuere Werke anführen, besonders jene, die sich als individualistische Lesarten verstehen. In diesem Abschnitt muss jedoch auch Marx vom Marxismus, der ihn lange vereinnahmte, geschieden werden. Daher ist ein kurzer Abriss der Geschichte des Marxismus unumgänglich. Diese knappe Genealogie soll auch zeigen, dass sich der Marxismus des endenden 19. und des 20. Jahrhunderts in erster Linie um Fragen der Organisation bzw. der kollektiven politischen Bewegung drehte und eben dadurch Marx' Betonung der Notwendigkeit individueller Entfaltung ins Vergessen geriet.

An die Wiedergabe des Forschungsstandes zu Bentham und Marx anschließend werde ich zwei eigene Lesarten beider Autoren vorstellen, die eine spannungsreiche Nähe zwischen Bentham und Marx nahelegen (Kapitel 2). Insofern sollen beide Positionen, die als absolute Gegensätze galten, so weit wie möglich konvergierend zueinander gelesen werden. Das heißt einerseits, Bentham als Theoretiker eines „sozialen Hedonismus“ vom Klischee des marktradikalen Liberalismusapologeten²³ zu befreien, und auf der anderen Seite, Marx als Theoretiker eines „kommunistischen Individualismus“ vom „Klischee eines illiberalen Kollektivistin“²⁴ zu befreien.²⁵

23 So etwa: Keynes, John, Maynard: *The End of Laissez-faire*, Hogarth Press, London 1926. Wie auch: Dicey, Albert Venn: *Lectures on the Relationship Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, Macmillan, London 1914 (1905), S. 128-131. Und: MacPherson, Crawford B.: *Nachruf auf die liberale Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, S. 34-49.

24 Pies, Ingo: *Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx*, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): *Marx' kommunistischer Individualismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 2.

Emblematisch für die dem Klischee entgegenstehende Lesart ist eine bekannte Formulierung des *Kommunistischen Manifests*. Dort heißt es: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“²⁶

Bereits in dieser ersten Gegenüberstellung, die sich notwendigerweise noch eines groben Rasters bedient, wird deutlich, dass eine Hauptdifferenz beider in ihrer jeweiligen Bewertung der Ökonomie auszumachen ist. Bentham, der das Primat des Politischen beibehalten möchte, ist dennoch Triebkraft einer umfassenden Ökonomisierung des Sozialen, während Marx konträr eine Sozialisierung der Ökonomie fordert. Hierbei wird auch die Frage aufgeworfen, was allgemein hin unter Ökonomie verstanden werden kann. Monetärer Gewinn kann genauso als ökonomisch gelten wie ein Zuwachs an persönlicher Freizeit durch eine demokratisierte Produktion.

Nachdem die neueren Lesarten Benthams und Marx' vorgestellt wurden und ich meine eigenen Interpretationen beider Denker dargelegt habe, folgt das Kapitel „Marx' und Engels' frühe Rezeption Benthams“ (Kapitel 3). Dieses widmet sich nicht nur den frühen Bezugnahmen der Koautoren auf Bentham (bis ca. 1848), sondern ebenso jenen Textstellen, in denen auf die für den Utilitarismus zentrale Kategorie des Glücks Bezug genommen wurde. Dabei wird gezeigt, dass die Bezugnahme auf Bentham, wie auch auf den von diesem inspirierten Chartismus, nicht

25 Dies ist eher ein Klischee des politischen und nicht wissenschaftlichen Diskurses, das eher aus der Erfahrung des real existierenden Sozialismus und dessen Marx-Ikonisierung gespeist sein mag, als dass es sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Marx finden lässt. So kritisiert etwa Karl Raimund Popper Marx' deterministische und geschichtsteleologische Vorstellungen und den daraus abgeleiteten – potenziell zur Gewalt neigenden – Kollektivismus des Marxismus, gesteht aber dem Denker Marx letztlich eine individualistische Zielstellung zu: „Unter dem Einfluß der Platonisch-Hegelianischen Lehre von der Überlegenheit des Staates im Vergleich zum Individuum entwickelt Marx die Lehre, daß sogar das ‚Bewusstsein‘ des Individuums durch soziale Bedingungen bestimmt sei. Dennoch war Marx im Grunde ein Individualist; sein Interesse galt vor allem den leidenden Individuen, denen er helfen wollte. Der Kollektivismus als solcher spielt daher in Marxens eigenen Schriften sicher keine wichtige Rolle. (Abgesehen vielleicht von seinem Nachdruck auf ein kollektives Klassenbewußtsein [...]). Er spielt aber seine Rolle in der marxistischen Praxis.“ Popper, Karl: Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil II. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, Francke, München 1958, S. 406.

26 MEW 4, S. 482.

durchweg negativ ausfiel, sondern Bentham von Marx hier teils sogar als progressiver Denker der Bourgeoisie angesehen wurde. Auch wird in diesem Kapitel erläutert, warum Marx und Engels das Glück als politischen Begriff zu umgehen suchten, wenn auch diese Kategorie hintergründig für beide relevant bleiben musste.

Im vierten Kapitel folgt der systematische Vergleich beider Theoretiker. Das Teilkapitel „Interesse und Ideologie“ (4.1) zeigt, dass die Konzeptualisierung des Interesses, in Spiegelung der als destruktiv erachteten Leidenschaften, für die politische Reflexion der Aufklärung zum Schlüsselmoment wurde. Benthams politische Theorie beruht auf der Annahme eines durch seine natürlichen Interessen lenkbaren Menschen. Insofern spricht Bentham von „pleasure and pain“ als den natürlichen Herren jeder Handlung. Marx, der sich gegen die Gleichsetzung kleinbürgerlicher Interessen mit dem Interesse des Menschen als solchem wehrte, verkannte, bedingt durch die mangelhafte Kenntnis Benthams Schriften, dass auch dieser von historisch spezifischen Klasseninteressen sprach. Benthams zentrales Schlagwort hierfür lautete „sinister interest“. Auch Benthams Sprachkritik am politischen Diskurs seiner Zeit trug ideologiekritische Momente, die die marxsche Ideologiekritik in gewissen Teilen vorwegnahmen. Für Marx hingegen wird in diesem Kapitel gezeigt, dass sich dessen Interessensbegriff weitestgehend durch seine journalistischen Analysen des politischen Zeitgeschehens formte. Seine Konzeptualisierung der Ideologie hingegen wandelte sich innerhalb seiner Schaffenszeit. Wurde die Ideologie zu Beginn als ein Phänomen des gesellschaftlichen Überbaus erfasst, so wird sie im ersten Band des *Kapitals*, in dem Marx vom Warenfetischismus spricht, als Teil der materiellen Praxis angesehen („Sie wissen das nicht, aber sie thun es“²⁷).

Im Teilkapitel „Staat und Öffentlichkeit“ (4.2) wird gezeigt, dass im Denken beider der Staat eine zentrale Rolle einnimmt. Er dient bei beiden der Absicherung der bürgerlichen Ordnung. Bei Bentham war dies eine positive Bezugnahme auf den Staat, der seiner Hoffnung nach transparent und parlamentarisch organisiert sein soll, um dadurch, im Namen einer allgemeinen und individualistisch ausgerichteten Bürgerlichkeit, die Privilegien der Aristokratie zu brechen. Marx hingegen verstand den Staat, nur wenige Jahrzehnte später, als parteiischen Staat der Bourgeoisie, der sich systematisch gegen die Interessen des Proletariats richtete. In diesem Kapitel wird zudem die Ambivalenz der Begriffe Regierung, Staat und Souveränität in den Werken beider chronologisch nachverfolgt. Dabei untersuche ich auch den Öffentlichkeitsbegriff im Denken Benthams, der von seinen Ausführungen zum Staat nicht zu trennen ist. In der Analyse stehen daher auch Begriffe wie Transparenz und Kontrolle im Fokus, die letztlich zu einer politischen Ordnung im Interesse der Mehrheit führen sollen. Marx' Schriften werden hierzu vergleichend

27 MEGA² II/6, S. 105.

herangezogen, doch bezog er sich nie systematisch auf die Öffentlichkeit. Seine Hoffnung auf eine baldige Entfaltung der freien Presse wich bald einem skeptischen Blick auf die Vermachtung der öffentlichen Sphäre, sodass er sich von einem bewusstseinszentrierten Modell gesellschaftlicher Veränderung zunächst verabschiedete. Im Vorwort des ersten Bandes des *Kapitals* (von 1867) schreibt Marx: „Jedes Urtheil wissenschaftlicher Kritik ist mir willkommen. Gegenüber den Vorurtheilen der s.g. *öffentlichen Meinung*, der ich nie Konzessionen gemacht habe, gilt mir nach wie vor der Wahlspruch des großen Florentiners: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!*“²⁸ (Gehe deinen Weg, und lass die Leute reden!)

Im Kapitel „Kritik der Menschenrechte“ (4.3) soll anfänglich Jeremy Bentham unter dem Motto „Unsinn auf Stelzen“ berühmte gewordene Kritik an der Menschenrechtsproklamation der Französischen Revolution erläutert werden, wobei auch seine generelle Kritik am Naturrecht verdeutlicht werden soll. Darauf folgend wird gezeigt, dass auch Marx in ähnlicher Weise der Proklamation von Menschenrechten kritisch gegenüberstand, wie es sich anhand seiner Schrift *Zur Judenfrage* (1843/44) zeigen lässt. Menschenrechte stellten für ihn eine unzulässige Verallgemeinerung rein formaler Bürgerrechte des Einzelnen dar, die soziale Ungleichheit fortzuschreiben drohen, insofern sie ihrem behaupteten emanzipativen Gehalt innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise nicht gerecht werden können.

Im Kapitel „Pauperismus und Wohlstandsverwahrlosung“ (4.4) möchte ich die Gesellschaftsanalyse beider im Hinblick auf die gesellschaftlichen Peripherien vergleichen und dabei bemessen, inwiefern sie diese entweder als problematisch aus sich selbst heraus oder als Symptome eines tiefer liegenden Mechanismus begreifen.

Unter der Überschrift „Über den Kolonialismus“ (4.5), dem letzten Vergleichsmoment, werde ich Bentham und Marx' Schriften über den Kolonialismus nebeneinanderlegen und dabei zu zeigen versuchen, wie beide zu ambivalenten Einschätzungen des Phänomens gelangten, die sich eben dadurch als überraschend ähnlich zueinander erweisen.

Im Schlussteil der Arbeit (Kapitel 5), soll danach gefragt werden, inwieweit das originäre, jedoch über die Zeit verschüttete oder verformte Denken Bentham potenziell Fragen beantworten kann, zu denen Marx die Antwort schuldig blieb. Die Spannungen im Denken beider sollen hier nochmals einer gesonderten Revision unterzogen werden. Bentham wollte als liberaler Sozialreformer antipaternalistisch sein. Niemand kenne seine eigenen Interessen besser als er selbst, so Bentham. Jedoch hielt er diese Position nicht durch. Davon zeugen seine Reformprojekte in der Armenfürsorge. Marx wollte seinerseits die radikale Emanzipation denken, aber

28 MEGA² II/5, S. 15.

seine Konzeption und Zuschreibung von Interessen erwies sich als problematisch. Dennoch gilt es, sich am Schluss zu fragen, was genau von beiden Denkern, die zu den innovativsten ihrer Zeit zählten, in der Gesamtschau gelernt werden kann.

Die neueren Lesarten von Bentham und Marx, auf die sich diese Arbeit stützt, verlassen die durch die politische Geschichte vorgeprägten Rezeptionsweisen und wenden sich den Autoren in ihrer Zeit zu. Dabei ist heute das Bewusstsein dafür geschärft, dass deren Schriften oftmals mit sehr langer Verzögerung publiziert oder gar durch die Herausgabe verfremdet wurden. In beiden Fällen fußen diese neuen Deutungen auf einer historisch-kritischen Editionsarbeit. Dies sind einerseits die umfangreich kommentierte *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²), die hauptsächlich von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Kooperation mit einer internationalen Editorengruppe erstellt wird, sowie andererseits die heute von Philip Schofield und dem Bentham Project des UCL (University College London) herausgegebenen Bentham-Werke (*The Collected Works of Jeremy Bentham*), die seit 1968 in London und Oxford publiziert werden. Da beide Projekte jedoch noch nicht abgeschlossen sind, wird hier im Falle von Marx auf die Marx-Engels-Werke (MEW) zurückgegriffen, insofern es sich um Texte handelt, die innerhalb der MEGA² noch nicht publiziert wurden.²⁹ Darüber hinaus sind die Artikel, die Marx für die *New York Tribune* schrieb und auf die hier im Kolonialismuskapitel zurückgegriffen wird, in der MEGA² einzig als englischsprachige Originale publiziert worden (Bände I/12; I/13 und I/14). Auch in solchen Fällen wird auf die Übersetzungen der MEW-Ausgaben zurückgegriffen. Was das *Kapital* anbetrifft, so wird hier auf die ursprüngliche, erste Ausgabe des ersten Bandes von 1867 zurückgegriffen (MEGA² II/5), ebenso aber auch auf die zweite Ausgabe dieses ersten Bandes von 1872 (MEGA² II/6), die unter Einfluss Friedrich Engels' entstand, jedoch erstmals das für die Argumentation wichtige Warenfetischismus-Kapitel beinhaltet.

29 Dies betrifft u.a. die erst noch geplanten MEGA²-Bände: I/4 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. August 1844 bis Dezember 1845 (Zur Lage der arbeitenden Klasse in England, Heilige Familie u. a.); I/6 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Januar 1846 bis Februar 1848 (Manifest der kommunistischen Partei u.a.); I/8 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Oktober 1848 bis Februar 1849 (Publizistik: Neue Rheinische Zeitung u.a.); I/9 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. März bis Juli 1849 (Publizistik: Neue Rheinische Zeitung u.a.); I/15 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Januar 1856 bis Oktober 1857; I/16 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Oktober 1857 bis Dezember 1858; I/17 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Januar bis Oktober 1859; I/19 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. Januar 1861 bis September 1864 und I/23 M/E: Werke · Artikel · Entwürfe. November 1871 bis Dezember 1872.

Jene neuen, unvoreingenommenen Lesarten Benthams verweisen heute u.a. auf seine Fortschrittlichkeit. Bentham verstand sich nicht nur als Reformier im Namen des „Glücks der größten Zahl“, sondern wurde demgemäß wohl auch nicht ganz unbegründet zum Ehrenbürger der Französischen Revolution ernannt. Auch lässt sich mit dem heutigen Forschungsstand zeigen, dass die Transparenz, die Bentham dem Panoptikum oder dem Parlament zuwies, für ihn gerade kein einseitig nutzbares Instrument war, insofern sie etwa zwischen Parlament und Öffentlichkeit in beide Richtungen wirken sollte.³⁰ Und auch das Wachpersonal in Benthams Panoptikum gleicht nicht mehr den Folterknechten dunkler Kerker. „Mehr Licht!“ – der Wahlspruch der Aufklärung – bringt auch das humanistische Erziehungsprogramm Benthams auf den Punkt.

30 Siehe dazu: Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 250-271; Niesen, Peter: *Die Macht der Publizität. Jeremy Benthams Panoptismen*, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 221-243; sowie Weiß, Alexander: *Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell*, Baden-Baden: Nomos Verlag 2011, S. 23-43.

1 Ideengeschichte und Forschungsstand

1.1 NEUE BENTHAMBILDER

Vom heutigen Standpunkt aus lässt sich auf eine lange Geschichte der kontinentalen Nichtrezeption Benthams zurückblicken. Diese ist zu großen Teilen der bekannten Ablehnung durch Karl Marx und Friedrich Nietzsche geschuldet.¹ Während Marx Bentham als „Urphilister“ sowie „nüchtern pedantisches, schwatzledernes Orakel des gemeinen Bürgerverstandes“ bezeichnete, schrieb Nietzsche angesichts der Glücksfixierung des benthamschen Utilitarismus: „Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer tut das.“²

Vor zweihundert Jahren stellte sich die Situation jedoch durchaus verschieden davon dar. Bentham war zu jener Zeit, trotz seiner bis dato spärlichen Publikationen, nicht nur europaweit bekannt, sondern zudem als politischer Ratgeber, Korrespondenz- und Gesprächspartner begehrt. Um nur wenige Belege zu nennen, sei hier angeführt, dass Bentham eine Verfassung für Portugal ausarbeitete,³ die Nationalversammlung Frankreichs beriet und auch von Karl Marx' Mentor Eduard Gans während dessen Englandreise 1831 aufgesucht wurde. Gans hinterließ eine sehr

-
- 1 Detailreich setzen sich folgende Werke mit der deutschsprachigen Benthamrezeption auseinander: Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002; Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau, Köln (u.a.) 2003.
 - 2 Nietzsche, Friedrich: Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Werke II, Darmstadt 1997, S. 944.
 - 3 Siehe dazu: Mertens, Bernd: Gesetzgebungskunst im Zeitalter der Kodifikationen: Theorie und Praxis der Gesetzgebungstechnik aus historisch-vergleichender Sicht, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, S. 108.

lebhaft Beschreibung dieses Besuchs beim alten Bentham.⁴ Dabei war es Bentham, der um ein Treffen mit dem überraschten Gans bat, von dem er nur wusste, dass dieser ein Gegner der „historischen Rechtsschule“ (z.B. Friedrich Carl von Savigny) war, und daher in Gans sein deutsches Äquivalent vermutete.⁵

In England tat sich Bentham in jüngeren Jahren insbesondere durch seine polemische Opposition gegen den zur damaligen Zeit sehr bekannten Juristen und Parlamentarier William Blackstone hervor.⁶ Zwischen 1802 und 1828 erfolgte die Herausgabe seiner Schriften durch den Schweizer Étienne Dumont in Paris auf Französisch und schien schon deshalb nur wenig die Aufmerksamkeit deutscher Leser zu erwecken. Dennoch waren es diese Ausgaben, die wohl entscheidend zum Bekanntwerden und zum Eingang Benthams Ideen in die europäische Diskussion beitrugen.⁷ Nach Benthams Tod erfolgte die Herausgeberschaft seiner Werke in England durch seinen Freund John Bowring. Doch auch diese elfbändige Edition, die teilweise auf Rückübersetzungen der Dumont-Publikationen zurückgriff und daher heute als methodisch unzureichend gilt, hatte zu ihrer Zeit scheinbar keinerlei Einfluss auf die vom Idealismus geprägte deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, die nicht geneigt war Bentham zu rezipieren.

Eine rezeptionsgeschichtliche Ausnahme bildet Benthams *An Essay on Political Tactics* (1791)⁸, der 1817 in der deutschen Übersetzung unter dem Titel *Taktik oder Theorie des Geschäftsganges in deliberierenden Volksstän­deversammlungen*⁹ erschien. Diese auch in deutschen Gefilden erfolgreiche Schrift setzt sich mit den konkreten Funktionsweisen und Kompetenzen von Parlamenten auseinander. Steffen Luik gibt ein anschauliches Bild der erstaunlichen Modernität der Schrift, die

4 Gans, Eduard (Autor); Waszek, Norbert (Hrsg.): Rückblicke auf Personen und Zustände, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995 (1836).

5 Vgl. ebd., S. 200-205.

6 Siehe dazu: Posner, Richard A: Blackstone and Bentham, in: Journal of Law and Economics, Volume 19, No. 3, Oct. 1976, S. 569-606.

7 Vgl. Niesen, Peter: Einleitung: Jeremy Bentham – Utilitarismus und Demokratie in Zeiten der Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 12.

8 Bentham, Jeremy: Political Tactics, in: Bentham, Jeremy (Autor); James, Michael; Blamires, Cyprian; Pease-Watkin, Catherine (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Tactics, Clarendon Press, Oxford 1999.

9 Bentham, Jeremias (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.): Taktik oder Theorie des Geschäftsganges der deliberierenden Volksstän­deversammlungen, Palm und Enke, Erlangen 1817.

neben Thomas Jeffersons *Handbuch*¹⁰ eine der ersten überhaupt war, die sich systematisch der Geschäftsordnung von Parlamenten widmete:

„Zunächst erklärt Bentham ausführlich, dass die Verhandlungen der Versammlung öffentlich sein müssen, weil nur so das Vertrauen und die Zustimmung der Öffentlichkeit zu den Gesetzen sichergestellt sei. [...] Neben dem Öffentlichkeitsgrundsatz legt Bentham besonderen Wert auf die Unparteilichkeit des ‚Speaker‘ oder Parlamentspräsidenten. [...] Für das Verfahren der Gesetzgebung fordert Bentham eine strikte Trennung der verschiedenen Stadien parlamentarischer Willensbildung. Gesetzesinitiative, Verweisung an die Ausschüsse und drei getrennte Lesungen der Gesetzesentwürfe sind nicht zu vermischen und vom logischen Ablauf her einzuhalten. [...] Bei Abstimmungen gilt das [...] Mehrheitsprinzip. [...] Die Anwesenheit der Abgeordneten und damit die Beschlussfähigkeit will Bentham durch ein System finanzieller Einbußen und Begünstigungen, die an die Anwesenheit geknüpft sind, sicherstellen. In der Regel illustriert Bentham seine theoretischen Ausführungen mit Beispielen des englischen Parlamentsverfahrens. Abweichend von diesem plädiert Bentham für die Existenz nur einer Kammer, die aus gewählten Abgeordneten bestehen soll. Auch für die innere Anordnung der Versammlung plädiert er abweichend vom englischen Unterhaus für eine annähernd runde Form der Sitze mit einem erhöhten zentralen Sitz für den Präsidenten und einer Regierungsbank zur Rechten. Dabei soll die Sitzordnung frei sein, d.h. wie im Unterhaus dürfen sich Abgeordnete nach jeweiligen politischen Gruppierungen ordnen, um sich während der Debatten absprechen zu können. [...] Auch an eine Galerie für die Zuschauer und eine besondere Loge für Journalisten sei zu denken.“¹¹

Benthams Schrift, die er als einen praktischen Hinweisgeber konzipierte, schweigt aber angesichts weitergehender repräsentations- und demokratietheoretischer Fragen. Unbestimmt bleibt das Verhältnis zwischen Parlament und Regierung.¹² Auch über das Ausmaß der Beteiligung einer breiten Öffentlichkeit bei der Bestellung des Parlaments wird kein Urteil getroffen.

Nach Peter Niesen ist der Publikumserfolg der Schrift während der Restauration „[...] wohl nur damit zu erklären, dass sie die radikaldemokratischen Anknüpfungspunkte in den Wahlrechts- und verfassungstheoretischen Texten, die zur sel-

10 Jefferson, Thomas: *A Manual of Parliamentary Practice for the Use of the Senate of the United States*, Samuel Harrison Smith, Washington 1801.

11 Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau; Köln (u.a.) 2003, S. 312-314.

12 Vgl. ebd., S. 314.

ben Zeit entstanden waren, weitgehend ausblendet“¹³. Steffen Luik, der die Rezeption Benthams Handbuch in der deutschen Rechts- und Staatswissenschaft detailliert nachzeichnet, kommt zu dem Schluss, dass diese über Robert von Mohl, „welcher seit Langem Benthams Positionen übernommen hatte“, auch auf die 1848er Frankfurter Nationalversammlung wirkte, insofern dieser den ersten Entwurf einer Geschäftsordnung vorlegte.¹⁴ Benthams wie Jeffersons Einfluss könne heute zwar nicht mehr direkt belegt werden, dennoch könne es nach Luik als gesichert gelten, dass „sie eine gewichtige Rolle bei der Erarbeitung der ersten modernen Geschäftsordnungen deutscher Parlamente im 19. Jahrhundert spielten“¹⁵. Für Jürgen Habermas ist Benthams ursprünglich für die französische Nationalversammlung abgefasste Schrift die erste überhaupt, die sich dem Zusammenhang von öffentlicher Meinung und dem Prinzip der Öffentlichkeit des Parlaments widmete.¹⁶ Ganz ähnlich sieht dies auch Alexander Weiß, dem eine erste deutschsprachige Untersuchung von Benthams Öffentlichkeitsbegriff als Teilkategorie dessen politischen Denkens zu verdanken ist.¹⁷

Die einen sehr langen Zeitraum einnehmende und von verschiedensten Orten Ausgang nehmende Publikation von Benthams Schriften bewirkte eine notwendige perspektivische Spaltung in der ideengeschichtlichen Forschung. Die frühe Rezeption Benthams, die auf einer spärlichen Quellenlage gründete, unterscheidet sich von der jüngeren Rezeption, die auf später publizierte Schriften zurückgreifen kann. Ein ähnliches Schicksal wurde Marx zuteil, dessen Schriften und Fragmente mit einer ebenso großen Verzögerung publiziert wurden. Erst in jüngerer Zeit setzte wieder ein verstärktes Interesse bezüglich Benthams Utilitarismus ein. In mancher Hin-

13 Niesen, Peter: Einleitung: Jeremy Bentham – Utilitarismus und Demokratie in Zeiten der Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen - Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 19.

14 Vgl. Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau; Köln (u.a.) 2003, S. 331.

15 Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau; Köln (u.a.) 2003, S. 332.

16 Vgl. Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1983 (1962), S. 123.

17 Weiß, Alexander: Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell, Nomos Verlag, Baden-Baden 2011, S. 23-43.

sicht mag dies auch dem Bestreben geschuldet sein Bentham der Lesart Michel Foucaults zu entziehen, die vielfach als selektiv und unhistorisch kritisiert wurde.¹⁸

Wilhelm Hofmann war mit seiner Monografie *Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken* im Jahr 2002 der erste deutschsprachige Autor, der eine umfassende Gesamtdarstellung Benthams erarbeitete. Dabei gilt ihm dessen Utilitarismus als eine der wenigen noch verbliebenen „Selbstverständigungsoptionen moderner westlicher Gesellschaften“¹⁹, die das Individuum weitestgehend von einem moralischen Soll entlasten. Stattdessen suchen diese modernen Gesellschaften nach einem Institutionengefüge, dem es gelingt, gesellschaftliche und individuelle Bedürfnisse zu harmonisieren, was Hofmann als „Externalismus“ interpretiert.²⁰ Hofmann interpretiert Bentham als „aufklärerischen Epikureisten“.²¹ Hilfreich ist das Buch insbesondere bezüglich der Tradierung und Rezeption Benthams durch John Stuart Mill. Zudem hat Hofmann einen detaillierten Überblick über die Rezeption Benthams im deutschen Sprachraum erarbeitet.

Einen ebenso detaillierten rezeptionsgeschichtlichen Zugang bietet Steffen Luik's *Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft* (2003), der sich weitestgehend auf das 19. Jahrhundert konzentriert. Die Benthamrezeption sei dabei insgesamt dadurch gekennzeichnet, dass eine Vielzahl von Einzelrezeptionen, ohne gegenseitige Berührung, nebeneinander stattgefunden habe, wobei Bentham stets nur selektiv gelesen wurde (bzw. dessen Schriften nur partiell bekannt waren) und darüber hinaus deutsche Autoren häufig ihre eigenen Vorstellungen und Ziele in Benthams Werk hineinprojizierten.²² Prominente Rezipienten waren u.a. der an empirischer Soziologie interessierte Schriftsteller Friedrich Buchholz (1768–1843), der in seiner *Neuen Monatsschrift für Deutschland* immer wieder Auszüge aus Benthams Schriften publizierte, sowie die beiden Rechtswissenschaftler Friedrich Eduard Beneke (1798–1854)²³ und Rudolf von Jhering (1818–1892)²⁴. Inge-

18 Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

19 Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 18.

20 Vgl. ebd., S. 157-159.

21 Vgl. ebd., S. 21.

22 Vgl. Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau, Köln (u.a.) 2003, S. 362-363.

23 Siehe dazu: Bentham, Jeremy (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.); Beneke, Friedrich Eduard (Bearb.): Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham, herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der zweiten, verbesserten und ver-

samt habe die deutsche idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts, mit den Fixpunkten Kant und Hegel, aber eine breitere Aufnahme von Benthams Gedanken verhindert, insofern der englische Pragmatismus, Empirismus und das materialistische Nützlichkeitsdenken als minderwertig erachtet wurden.²⁵

Von Georg Kramer-McInnis stammt die neuste umfangreiche Monografie zu Bentham, die 2008 unter dem Titel *Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre* erschien. Sein Anliegen besteht in einer Gesamtschau Benthams Schaffen, die die systematischen Zusammenhänge seiner Publikationen aufzeigen kann. Erst auf diese Weise können, so Kramer-McInnis, die Positionen Benthams, die er in spezifischen Themenfeldern einnahm, verstanden werden, wobei ein Schwerpunkt der Analyse auf der Rechtswissenschaft liegt:²⁶ „Ohne Kenntnis seiner epistemologischen, anthropologischen und ethischen Prämissen muss ein Verständnis von Benthams Rechtstheorie unvollständig bleiben. Auch seine demokratische Verfassungstheorie lässt sich nur vor dem Hintergrund seiner psychologischen Motivationstheorie und seiner Schriften zum Panoptikum verstehen.“²⁷ Dabei bezieht Kramer-McInnis eine spezifische Position, von der aus er die Gesamtschau Benthams erbringen will. So bewertet er den Utilitarismus vorab folgendermaßen:

„Was den modernen Utilitarismus nach individuellem Luststreben und gesellschaftlicher Wohlfahrt [...] auszeichnet, ist seine enge Verknüpfung mit dem Materialismus und dem mathematisch-experimentellen Wissenschaftsmodell der Aufklärungsepoche. Wir können den neuzeitlichen Utilitarismus deshalb generell mit den Attributen materialistisch, individualistisch und sozial-eudämonistisch charakterisieren.“²⁸

Mit diesen zuletzt genannten drei Attribuierungen, die Kramer-McInnis für Benthams Utilitarismuskonzeption gelten lässt, benennt er ebenjene Charaktereigenschaften, die neuere Marxlesarten auch dem marxischen Werk zusprechen. Letztlich

mehrten Auflage für Deutschland bearbeitet und mit Anmerkungen von Dr. Friedrich Eduard Beneke, zwei Bände, C.F. Amelang, Berlin 1830.

24 Siehe dazu: Von Jhering, Rudolf: *Zweck im Recht*, zwei Bände, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1877–1883.

25 Vgl. ebd., S. 94-98; 138-160.

26 Vgl. Kramer-McInnis, Georg: *Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre*, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. lix-lx.

27 Ebd., S. lx.

28 Ebd., S. lxi.

setzt Kramer-McInnis im Vergleich mit der Monografie Wilhelm Hofmanns einen anderen Akzent, indem er Benthams Werk abschließend nach den Freiräumen des Individuums befragt. Benthams Akzentuierung der Sicherheit, wie auch sein disziplinierendes Panoptikum, verleitet Kramer-McInnis schließlich dazu, dessen politisches Denken trotz offensichtlich vorhandener liberaler Elemente als totalitär zu bewerten. Kramer-McInnis formuliert in diesem Rahmen etwa: „Pawlows Hund versinnbildlicht die existenzielle Entmündigung des Menschen im Utilitarismus [...] Weil ein entseelter, rein präferenzorientierter Mensch nicht grundsätzlich anders funktioniert als Pawlows Hund, kann ihn ein mit absoluter Macht ausgestatteter Gesetzgeber für seine – vielleicht wohlgemeinten – Zwecke erziehen.“²⁹ Benthams ursprüngliches Ziel einer politischen Rahmengesetzgebung, in der ein jeder sein Glück selbst definieren können solle, wird hier völlig verkannt, ebenso wie die anfänglich von Kramer-McInnis korrekt vorgenommene historische Kontextualisierung im Fazit einer falschen geschichtsteleologischen Perspektivierung weicht.³⁰ Damit ist Kramer-McInnis Teil jener Interpretenfraktion, die in Bentham einen paternalistischen oder gar autoritären Denker sehen, der dem Individuum nur geringe Freiräume zugestehen wollte. In der internationalen Diskussion zählen hierzu u.a. Ély Halévy, Gertrude Himmelfarb, Douglas G. Long und Charles Bahmueller.³¹

Es ist dem von Peter Niesen herausgegebenen Band *Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution* (2013) zu verdanken, dass erst seit Kurzem einige der wichtigsten Texte Benthams auch auf Deutsch vorliegen. Dabei präsentiert Niesen Benthams Menschenrechtskritik *Unsinn auf Stelzen* als Zentralstück eines utilitaristisch-demokratischen Denkens, das auf historische Ereignisse reagierte und sich dabei nicht scheute gefundene Axiome auch wieder zu revidieren. Er zeigt damit auf, dass Benthams Utilitarismus kein allzu dogmatisches und starres Ideengebäude ist, sondern vielmehr ein der Aktualität zugewandtes, mit sich selbst ringendes Prinzip. So charakterisiert Niesen Bentham als Angehörigen jener „[...] kleinen Anzahl an Autoren, die ihrem Argument dorthin folgen, wohin es sie führt, und sei

29 Ebd., S. 359.

30 Vgl. ebd., S. 331-365.

31 Halévy, Élie: *The Growth of Philosophic Radicalism*, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928); Himmelfarb, Gertrude: *The Haunted House of Jeremy Bentham*. Duke University Press, Durham, N.C. 1965; Long, Douglas: *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to His Utilitarianism*, University of Toronto Press, Toronto 1977; Bahmueller, Charles F.: *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. University of California Press, Berkeley 1981.

es zur Abänderung oder Widerlegung der eigenen Position“³². Der fragmentarische Charakter Benthams Werk ist zu Großteilen seinem vorsichtig suchenden politischen Denken geschuldet, das immer auch an konkrete Ausgangslagen gebunden war. Dennoch ergibt sich nach Niesen, gestützt auf die von ihm selbst auf Deutsch herausgegeben Texte Benthams, in der historisch-kontextualisierenden „[...] Zusammenschau seiner Aussagen zu Wahlrecht, Gesetzgebung, Naturrecht und ‚Sicherheiten‘ ein stimmiges institutionelles Gesamtbild [...]“³³.

Auch Otfried Höffe beteiligte sich daran, Benthams Utilitarismus in die politische Theorie einzubringen. 1978 schrieb er einen in der heutigen Zeit als klassisch geltenden Aufsatz zur *Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus*³⁴ und legte später eine kommentierte Übersetzung Benthams, *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*³⁵, vor.

Der Kunsthistoriker Christian Welzbacher will mit seinen Schriften *Der Radikale Narr des Kapitals* (2011) und *Das Panoptikum oder das Kontrollhaus* (2013) Bentham als sozialreformerischen Vorläufer der Transparenzgesellschaft in einem positiven Sinne wiederentdecken.³⁶ Dabei erweist sich für Welzbacher die Geschichte des Panoptikums als eine Geschichte der Missverständnisse.³⁷ Bentham gilt ihm vielmehr als Ideengeber einer fortschrittlichen und demokratischen Politikkonzeption, in der die aufgeklärte Öffentlichkeit als wichtigstes Korrektiv zu eigensinnigen Eliten fungiert. In die gleiche Richtung argumentiert auch Vincent Rzepka, der in der Transparenz eine gegenwärtige demokratische Norm sieht, die sich einst in Reaktion auf religiöse und gesellschaftliche Krisen des 17. und 18. Jahrhunderts

32 Niesen, Peter: Einleitung: Jeremy Bentham – Utilitarismus und Demokratie in Zeiten der Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 13.

33 Vgl. ebd., S. 63.

34 Höffe, Otfried: Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1978, S. 147-170.

35 Bentham, Jeremy: Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2013, S. 55-83.

36 Welzbacher, Christian: Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das „Panoptikum“ und die „Autoikone“, Matthes & Seitz, Berlin 2011; Welzbacher, Christian: Nachwort, in: Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Das Panoptikum, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 196-212.

37 Welzbacher, Christian: Nachwort, in: Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Panoptikum oder das Kontrollhaus, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 202-203.

herausbildete.³⁸ In dieser Lesart ist eher Julian Assanges WikiLeaks-Plattform eine Folge Benthams Denken, als es staatliche Überwachungssysteme oder optimierte Ausbeutung mittels ständiger Beobachtung sind. Demgegenüber gibt es jedoch auch gegenläufige Lesarten. Der heutige Ruf nach Transparenz wird vom Philosophen Byung-Chul Han in seinem Essay *Transparenzgesellschaft* aus dem Jahr 2012 im Kontext des neoliberalen Bemühens um eine gelingende Operationalisierung und Optimierung gedeutet.³⁹ Entgegen Benthams Grundgedanken versteht Byung-Chul Han Glück als etwas, das vom Prinzip der öffentlichen Transparenz abgekoppelt, wenn nicht gar diesem entgegengesetzt ist. Individuelle Entfaltung und persönliches Glück könne sich nur in persönlichen Rückzugsräumen entfalten, die befreit sind vom Zwang der Ökonomie.⁴⁰ Die interessensgeleitete Kalkulation, die ihm eng mit dem Ruf nach Transparenz verbunden scheint, verunmögliche dies jedoch.

Die englischsprachige Benthamrezeption, auf der die deutsche fußt, ist bisher bei Weitem intensiver und vielfältiger. Ihren Beginn nimmt sie u.a. mit John Stuart Mills *Utilitarismus* (1861). Mill, der Bentham noch zu Lebzeiten kannte und wie auch sein Vater James Mill zeitweise intensiven Umgang mit ihm pflegte, wies später ein sehr ambivalentes Verhältnis zu Bentham und dessen Schaffen auf. Zwar bemühte sich Mill um die Verbreitung des utilitaristischen Gedankens, so wie er ihn verstand, und ergänzte diesen mit eigenen Gedanken, wo er es für nötig empfand, indem er etwa verschiedenen Gütern verschiedene Wertigkeiten innerhalb der Glückskalkulation zugestand, doch äußerte er sich mit Bezug auf Bentham selbst eher zwiespältig bis abwertend:

„Bentham’s knowledge of human nature is bounded. It is wholly empirical; and the empiricism of one who had little experience. He had neither internal experience nor external; the quiet, even tenor of his life, and his healthiness of mind, conspired to exclude him from both. He never knew prosperity and adversity, passion or satiety; he never had even the experiences which sickness gives; he lived from childhood to the age of eighty-five in boyish health. He

38 Rzepka, Vincent: Die Ordnung der Transparenz, Jeremy Bentham und die Genealogie einer demokratischen Norm, Lit Verlag, Berlin 2013.

39 Han, Byung-Chul: *Transparenzgesellschaft*, Matthes und Seitz, Berlin 2012.

40 Auch Philipp Blom erkennt im heutigen digitalen Kapitalismus ein universalisiertes Panoptikum, das äußerlich jedoch eher einer Shopping Mall als einem Kerker gleicht. Die ursprüngliche Intention Benthams sieht Blom jedoch in einem positiven Licht. Siehe dazu: Blom, Phillip: *Gefangen im Panoptikum: Leben in den Ruinen der aufgeklärten Utopie*, Residenz Verlag, Wien; Salzburg 2017.

knew no dejection, no heaviness of heart. He never felt life a sore and a weary burthen. He was a boy to the last.“⁴¹

Diese Aussage erscheint allein schon deshalb fragwürdig, da Mill den jungen Bentham und dessen psychische Verfassung, die sich wahrscheinlich von der des alten Benthams unterschied, nicht kennen konnte. Wilhelm Hofmann sieht bei Mill sogar den Beginn eines „Anti-Benthamismus“, der sich später auch bei Marx und Nietzsche wiederfindet.⁴²

„Seine [John Stuart Mills, G.R.] Sicht der Philosophie Benthams ist eine mögliche Berufungsinstanz für all die Interpretationen, die in Benthams Denken ein Beispiel für eine radikale, inhumane und anthropologisch halbierte Aufklärung sehen wollen, in der der Mensch zur reinen Vernunftmaschine degeneriert und die in ihrem universalen Begründungswahn zugleich jede Sittlichkeit zerstören muss. Ihren mit Abstand kritischsten Punkt erreicht diese Sicht der Dinge in dem Vorwurf, dass das Freiheitsversprechen der Aufklärung beispielhaft im Fall Benthams in ein System absoluter Kontrolle mündet.“⁴³

Zu den klassischen Interpretationen des Utilitarismus zählen Leslie Stephens *The English Utilitarians* (1900)⁴⁴ und Éli Halévys *The Growth of Philosophic Radicalism* (1928)⁴⁵. Beide lassen Benthams Werk mit denen von James und John Stuart Mill eher zusammenfallen, als dass sie Differenzen betonen. Halévy, der ursprünglich mit dem Utilitarismus sympathisierte, arbeitet in seinem Werk die Antinomien in Benthams Denken heraus, insbesondere aber erkennt er in dessen politischer Theorie kein Interesse an individueller politischer Freiheit. Vielmehr gilt ihm Bentham als ein „autoritärer Liberaler“⁴⁶. Leslie Stephen hingegen zeichnet ein deutlich positiveres Bild Benthams und dessen einzigartiger Wirkung. Bentham inspirierte die humanistische Bewegung des 19. Jahrhunderts und stieß, vermittelt über seine

41 Mill, John Stuart: Bentham, in: Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): Jeremy Bentham: Critical Assessments, Volume 1, Routledge, New York (u.a.) 1993, S. 155.

42 Vgl. Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 32-35.

43 Ebd., S. 19.

44 Stephen; Leslie: The English Utilitarians, 3 Bände, Duckworth, London 1900.

45 Halévy, Éli: The Growth of Philosophic Radicalism, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928). Diese Schrift entstand bereits zwischen 1901 und 1904 und wurde auch in diesen Jahren bereits auf Französisch publiziert.

46 Siehe dazu: Rosen; Frederick: Éli Halévy and Benthams Authoritarian Liberalism, in: Critical Assessments, Volume 3, Routledge, New York (u.a.) 1993, S. 917-933.

Schüler und Leser, viele soziale Reformen an.⁴⁷ Zu den bekanntesten Schülern Benthams zählten nicht nur James Mill (1773–1836) und John Stuart Mill (1806–1873) sowie John Bowring (1792–1872), sondern auch der politische Ökonom David Ricardo (1772–1823), der Althistoriker Georg Grote (1794–1871), der Lordkanzler Sir Henry Brougham (1778–1868), der Rechtsphilosoph John Austin (1790–1859) sowie der Sozialreformer Edwin Chadwick (1800–1890).⁴⁸ Bentham und die Mills gründeten mit *The Westminster Review* (1823–1914) eine liberal ausgerichtete Zeitschrift. 1886 veröffentlichte Eleanor Marx, Karl Marx' jüngste Tochter, darin zusammen mit ihrem Lebensgefährten Edward Aveling den Artikel *The Woman Question: From a Socialist Point of View*.⁴⁹

Philip Schofield, der derzeitige Herausgeber der kommentierten Benthamwerke, bemüht sich durch seine editorische Tätigkeit, den „authentischen Bentham“ zum Sprechen zu bringen und damit die theoretischen Überformungen und Verfremdungen, die Bentham zuerst auch durch John Stuart Mill erfuhr, beiseite zu schaffen. Aus dem Bedarf nach einer systematisierenden Gesamtschau, auf Basis der neuen Edition, entstand dessen Monografie *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham* (2006)⁵⁰, welche heute als wichtigstes und in seiner Argumentation differenziertestes Standartwerk zu Bentham gilt. Neben *Utility and Democracy* publizierte Schofield den Band *Bentham. A guide for the perplexed* (2009)⁵¹, der eine illustrative Einführung in Benthams Werk bieten soll und sich spezifischen Gegenständen widmet, wie zum Beispiel Benthams Religionskritik⁵² oder seinen Überlegungen zum Problem der Folter.

Vor den Publikationen Philip Schofields entstanden aus dem Umfeld der seit 1969 herausgegebenen *Collected Works* eine ganze Reihe von Publikationen zu Bentham, die jeweils eigene Akzente setzen. Zu diesen Entwicklungen des Forschungs- bzw. Publikationsstandes der Bentham-Forschung hat Peter Niesen in seinem Aufsatz *Nützlichkeit, Sicherheit, Demokratie: Zur neueren Diskussion um Je-*

47 Vgl. Stephen; Leslie: *The English Utilitarians*, Band 1, Duckworth, London 1900, S. 136; 318.

48 Vgl. Dinwiddy, John R.: *Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S. 109–124.

49 Vgl. Holmes, Rachel: *Eleanor Marx. A Life*, Bloomsbury, London (u.a.) 2014, S. 470.

50 Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009 (2006).

51 Schofield, Philip: *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London; New York 2009.

52 Siehe dazu: Crimmins, James E.: *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990.

remy Benthams *Utilitarianismus*⁵³ von 2009 einen Überblick erarbeitet.⁵⁴ Nach Niesen hat das *Bentham Project* verschiedene Phasen durchlaufen: Seinen Anfang nahm es in den 1960er-Jahren mit der Wiederentdeckung Benthams Sprachkritik an Politik und Recht. Benthams Theorien erschienen zu jener Zeit als eine Vorwegnahme der neueren Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, während der Autor Bentham als ein methodenbewusster, auf die Empirie achtender Rechtspositivist verstanden wurde. Dem folgte in den 1970er-Jahren, mit den Herausgebern H.L.A. Hart und J.H. Burns, eine stärker rechts- und souveränitätstheoretische Phase. Mit den folgenden Herausgebern Frederick Rosen und Philipp Schofield begann schließlich eine dezidiert demokratietheoretische Lesart Benthams, die 1983 mit der Neupublikation des *Constitutional Code* ihren Anfang nahm und bis heute andauert.⁵⁵ Die liberale und demokratietheoretisch interessierte Benthamlektüre, die durch Autoren wie Frederick Rosen, Paul J. Kelly und Jennifer Pitts repräsentiert wird,⁵⁶ setzte sich ab den 1970er-Jahren mehr und mehr erfolgreich gegenüber der kritischen Lektüre Benthams durch, für die auch Michel Foucault steht. So ist über die Herausgabe der *Collected Works* eine Reintegration Benthams in die liberale Tradition bereits weitgehend gelungen.⁵⁷

Innerhalb der immer noch aktuellen liberalen Deutungen Benthams hat sich nun eine egalitäre Lesart herausgebildet. Hier ist es Paul J. Kelly, der in *Utilitarianism and Distributive Justice* (1990) Benthams Grundsatz der Gleichberücksichtigung in

53 Niesen, Peter: Nützlichkeit, Sicherheit, Demokratie: Zur neueren Diskussion um Jeremy Benthams Utilitarismus, in: *Neue Politische Literatur* 54, 2, 2009, S. 241-259.

54 Einen weiteren systematisierenden und kritischen Literaturüberblick bietet: Crimmins, James E.: *Contending Interpretations of Benthams Utilitarianism*, in: *Canadian Journal of Political Science*, Volume 29, No. 4. (Dec. 1996), S. 751-777. Dieser unterscheidet einen „authoritarian view“, bestehend aus den zumeist älteren Rezipienten Benthams, die sich vor allem auf dessen Schriften zum Panoptismus, zur sogenannten indirekten Gesetzgebung und auf die Texte zur politischen Ökonomie beziehen, von einem „individualist view“, der der neueren liberalen Lesart Benthams entspricht.

55 Vgl. Niesen, Peter: Nützlichkeit, Sicherheit, Demokratie: Zur neueren Diskussion um Jeremy Benthams Utilitarismus, in: *Neue Politische Literatur* 54, 2, 2009, S. 245.

56 Rosen, Frederick: *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983); Kelly, P.J.: *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Calderion Press, Oxford 1990; Pitts, Jennifer: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton; Oxford 2006.

57 Vgl. ebd., S. 246.

den Vordergrund gestellt sehen will.⁵⁸ Auch Lea Campos Boralevis Buch *Bentham and the Oppressed* (1984)⁵⁹ ist jener liberalen Lesart zuzurechnen. Als weitere neuere Forschungsliteratur zu Bentham sind noch Gerald Postemas *Bentham and the Common Law Tradition*⁶⁰ sowie Oren Ben-Dors *Constitutional Limits and The Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism* (2000)⁶¹ zu nennen. Neben der kritischen Edition der Bentham-Werke gibt es ebenso mehrere kommentierende Sammlungen wie etwa Bhikhu Parekhs *Jeremy Bentham. Critical Assessments* (1993) in vier Bänden⁶², Gerald Postemas *Bentham. Moral, Political and Legal Philosophy* (2002) in zwei Bänden⁶³ sowie der Sammelband von Frederick Rosen (2007)⁶⁴ und der gemeinsam von Xiaobo Zhai und Michael Quinn herausgegebene Band *Bentham's Theory of Law and Public Opinion* aus dem Jahr 2014⁶⁵. Etwas ältern Ursprungs sind die Anfang der 1950er von Werner Stark herausgegebenen ökonomischen Schriften Benthams.⁶⁶

58 Kelly, P.J.: *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Calderion Press, Oxford 1990.

59 Campos Boralevi, Lea: *Bentham and the Oppressed. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990.

60 Postema, Gerald J.: *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1986.

61 Ben-Dor, Oren: *Constitutional Limits and The Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*, Hart, Oxford (u.a.) 2000.

62 Parekh, Bhikhu (Hrsg.): *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, 4 Volumes, Routledge, London 1993.

63 Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political and Legal Philosophy*, Volume I, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2001; Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy*, Volume II, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2002.

64 Rosen, Frederick (Hrsg.): *Jeremy Bentham*, Ashgate, Aldershot 2007.

65 Zhai, Xiaobo; Quinn, Michael (Hrsg.): *Bentham's Theory of Law and Public Opinion*, Cambridge University Press, New York 2014.

66 Stark, Werner (Hrsg.): *Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts*, 3 Volumes, Routledge, London 2014–2015 (1952–1954).

1.2 MARXISMUS UND NEUE MARXLESARTEN

Um den Eigenwert kritisch-historischer Marx-Interpretationen herauszustellen, wird in diesem Kapitel zunächst die Genese des orthodoxen Marxismus geschildert, die eng an die politische Ereignisgeschichte gebunden ist. Die nicht ganz leichte Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, die komplexe Geschichte des Marxismus und der mit diesem verknüpften Marxlesarten stark komprimiert darzustellen. Jene Marx-Interpretationen, die das Individuum und seine Entfaltung ins Zentrum des marxischen Werkes stellen, sind erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden. Da ich an diese individualistischen Lesarten anknüpfen möchte, werde ich jene am Schluss des Kapitels am Beispiel von Ian Forbes' *Marx and the New Individual* (1990)⁶⁷ erläutern.

Die Forschungslage und Publikationsgeschichte zu Karl Marx tendiert gegen unendlich. Einige aktuellere Werke bieten hier jedoch einen ersten Überblick. Einen reichhaltigen Einblick in die Rezeptionsgeschichte hat Christoph Henning in seiner Monografie *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik* aus dem Jahr 2005 erarbeitet.⁶⁸ Darin wirft er der aktuellen deutschen Sozialphilosophie vor, auf einen Idealismus und Irrationalismus zurückgefallen zu sein, den Marx schon überwunden hatte. Ebenso leistet Ingo Elbes *Marx im Westen* (2008)⁶⁹ eine ausführliche Darstellung der Marxrezeptionen in der Bundesrepublik. Die neuesten historisch-kritischen Forschungsbeiträge zu Marx finden sich in der von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung herausgegebenen Reihe *Marx-Engels-Jahrbücher*⁷⁰, die seit 2003 neu erscheinen und zugleich eng an die Forschungsergebnisse der Editoren der *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) anknüpfen. Zu nennen ist ebenso der von Rahel Jaeggi und Daniel Loick herausgegebene Band *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* aus dem Jahr 2013, in dem Marx als ein Denker beschrieben wird, dessen Analyse auf die dem Kapitalismus eigenen „Folgen der systematischen Verkennung

67 Vgl. Forbes, Ian: *Marx and the New Individual*, Routledge, London; New York 1990, S. 1-4; 23-25.

68 Henning, Christoph: *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*; transcript Verlag; Bielefeld 2005.

69 Elbe, Ingo: *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie Verlag, Berlin 2008.

70 Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): *Marx-Engels-Jahrbücher*, Akademie Verlag, Berlin 2003-2013.

des gesellschaftlichen Zusammenhangs“⁷¹ aufmerksam machte. Marx' Aktualität begründet sich aus Sicht der Herausgeber durch die „*Relevanz seiner Problemstellung*“ sowie sein „*Reflexionsniveau*“.⁷²

Neben der rein akademischen Forschung sorgen wiederkehrende Finanz- und Wirtschaftskrisen, auch nach dem Ende des sogenannten real existierenden Sozialismus, dafür, dass Marx periodisch reanimiert wird. Dabei gilt dieser dann entweder als kluger Analytiker des auch heute noch existierenden Kapitalismus, wie zuletzt etwa in Terry Eagletons Streitschrift *Warum Marx recht hat* (2012)⁷³ und Wolfgang Streecks *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus* (2013)⁷⁴, oder, gänzlich konträr dazu, als zum Verständnis für die heutige Lage völlig ungeeignete Figur des 19. Jahrhunderts, wie etwa in der biografischen Darstellung Jonathan Sperbers *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert* von 2013⁷⁵. Auch Gareth Stedman Jones nahm sich wie Sperber in *Karl Marx. Greatness and Illusion* (2016) eine Historisierung von Karl Marx vor.⁷⁶ Im Unterschied zu Sperber möchte Stedman Jones jedoch parallel zu biografischen Aspekten ebenso ausführlich Marx' Theorie in dessen verschiedenen Schaffensphasen beleuchten.⁷⁷

Vom Journalisten Jürgen Neffe stammt die jüngste Biografie mit dem Titel *Karl Marx. Der Unvollendete* (2017)⁷⁸. Neffe erkennt im jungen Marx einen Autor des Vormärz, dem es um die Freiheit des Menschen sowie um eine selbstbestimmte demokratische Lebensform ging, wenn auch nicht in Form einer repräsentativen Demokratie. Neffe betont Marx' enorme analytische und prognostische Fähigkeiten, die sich insbesondere in dessen Spätwerk zeigen, das für Neffe nicht als Ge-

71 Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: Marx' Aktualitäten – Zur Einleitung, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 10.

72 Ebd., S.11.

73 Eagleton, Terry: *Warum Marx recht hat*, Ullstein Verlag, Berlin 2012.

74 Streeck, Wolfgang: *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlin 2013.

75 Sperber, Jonathan: *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, C.H. Beck, München 2013.

76 Stedman Jones, Gareth: *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Allen Lane, London 2016.

77 Frühere einflussreiche Biografien sind etwa: Avineri, Shlomo: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1968. Berlin, Isaiah: *Karl Marx: His Life and Environment*, Thornton Butterworth, London 1939. McLellan, David: *Karl Marx: His life and Thought*, Harper and Row, New York 1973.

78 Neffe, Jürgen: *Karl Marx. Der Unvollendete*, C. Bertelsmann Verlag, München 2017.

gensatz zum Frühwerk verstanden werden sollte. In vielen Aspekten, räumlich wie technologisch, scheint erst das 21. Jahrhundert jene uneingeschränkte kapitalistische Produktionsweise, die Marx einst antizipierte, zu vervollkommen.⁷⁹ Die Folgen des Marxismus des 20. Jahrhunderts trennt Neffe von Marx' Intentionen, der stets die für die Revolution notwendige Reife der gesellschaftlichen Zustände betont habe.⁸⁰ Für Neffe erweist sich Marx grundsätzlich als ein Philosoph der Freiheit. Wenn dieser einst formulierte, dass die Freiheit des Einzelnen als die Voraussetzung für die Freiheit aller zu verstehen sei, so habe der „reale“ Sozialismus diesen Satz auf den Kopf gestellt.⁸¹ Auch Christoph Henning verfolgt in seinem schmalen Band *Marx und die Folgen* (2017) einen ähnlichen Ansatz. Wie Neffe, verdeutlicht Henning Marx' demokratische Gesinnung und betont anhand zahlreicher Beispiele aus aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten die unverminderte Aktualität der marxschen Kapitalismuskritik.⁸² Henning zeigt, dass Marx zwar den europäischen Kapitalismus seiner Zeit beschrieb, ihm dabei jedoch insbesondere die Dynamik und Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus als wesentlich galten. Aufgrund dieser Anpassungsfähigkeit bleiben uns auch heute Ausbeutung und Entfremdung erhalten. Die Problematisierung der Entfremdung durch Marx gilt Henning als das durchgängige Motiv in dessen Werk. Daher sind Früh- und Spätwerk für ihn nicht als Gegensätze, sondern lediglich als unterschiedliche Schwerpunktsetzungen verschiedener Phasen anzusehen.⁸³

Andreas Arndt hat sich mit *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie* bereits 1985 an eine Gesamtdarstellung des marxschen Theoriegebäudes gemacht. Im Nachwort der Neuauflage, die 2011 folgte, betont Arndt die marxsche Hervorhebung des Individuums als normativen Bezugspunkt.⁸⁴ Ausführlich gearbeitet wurde diese Lesart dann in Arndts *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx* aus dem Jahr 2015.⁸⁵ Hierin stellt Arndt die weithin geteilte Annahme von Marx als einem radikalen Überwinder Hegels infrage. Vielmehr habe Marx ebenso wie Hegel den Fortschritt des Freiheits-

79 Vgl. ebd., S. 429-439.

80 Vgl. ebd., S. 468.

81 Vgl. ebd., S. 230-231; 434.

82 Henning, Christoph: *Marx und die Folgen*. J.B. Metzler, Stuttgart 2017.

83 Vgl. ebd. S. 56-60.

84 Arndt, Andreas: Nachwort zur zweiten Auflage, in: Arndt, Andreas: *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Akademie Verlag, Berlin 2011 (1985), S. 257-262.

85 Arndt, Andreas: *Geschichte und Freiheitsbewusstsein: Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Minerva Verlag, Berlin 2015.

bewusstseins im reflektierten Recht des Staates verortet. Demnach realisiert das menschgemachte Recht und die dahinter stehende staatliche Sanktionsmacht die Freiheit, anstatt sie zu begrenzen. Je demokratischer dieser Prozess abläuft, umso höher die Stufe des Freiheitsbewusstseins. Im Unterschied zu Hegel habe Marx allerdings den von der bürgerlichen Gesellschaftsordnung produzierten und kontinuierlich anwachsenden Anteil der faktisch Eigentums- und Rechtlosen, des Pöbels, zu seinem Ausgangspunkt genommen, um mit einer wirklichkeitsverändernden Theorie im Sinne universeller Emanzipation zu wirken:⁸⁶ „Es knirscht in der ‚Hegemaschine‘. Karl Marx hat dies gesehen.“⁸⁷ Im Gegensatz zu Hegels beobachtendem Attentismus, der sich im Sinnbild der Eule der Minerva spiegelt, die ihren Flug erst in der Dämmerung beginnt, wollte Marx’ Theorie den menschlichen Fortschritt nicht nur beschreiben, sondern als gallischen Hahn herbeirufen. Für Marx wurde die Verwirklichung der Philosophie zum Programm. Als Telos der menschlichen Freiheitsentwicklung galt ihm der Kommunismus, in dem sich individualistische Bedürfnisse entfalten können, wobei darunter nicht einzig materielle Bedürfnisse verstanden werden dürfen, sondern zugleich auch das Bedürfnis nach mehr freier Zeit zur kreativen Entfaltung.⁸⁸

In der Zeit der Blockkonfrontation war ein solcher Ansatz selten, wurde Marx doch primär mit Kollektivismus oder doktrinären Weltanschauungen des real existierenden Sozialismus in Verbindung gebracht. Auch die DDR pflegte bis zu ihrem Ende in den Achtzigerjahren den sogenannten Marxismus-Leninismus, der während des 20. Jahrhunderts entstand. Dieser stützte sich traditionell auf wenige Werke Marx’ und erhob diese zu einem verschulerten Kanon. Durch den Ausschluss der nicht kanonisierten Marx-Texte wurden Spannungen, Ambivalenzen oder nicht konforme Interpretationen durch die ideologischen Staatssozialismen systematisch unterdrückt.

Zunächst kann festgehalten werden, dass der Marxismus nach Gareth Stedman Jones im 20. Jahrhunderts fast schon untrennbar mit gewaltsamem Umsturz und revolutionären Parteien assoziiert wurde, wobei dieser sich traditionell auf bestimmte Lesarten weniger Werke stützte. Dies waren insbesondere das *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859), *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) sowie *Die Kritik des Gothaer Programms* (1891).⁸⁹ Insbesondere der *Bürgerkrieg in Frankreich* gilt mit 8000 Kopien als Marx’ erster

86 Vgl. ebd., S. 13; 87-92.

87 Ebd., S. 13.

88 Vgl. ebd., S. 34-35; 74-75; 100.

89 Vgl. Stedman Jones, Gareth: Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels, Einführung, Text, Kommentar, C.H. Beck, München 2012, S. 219-228.

größerer publizistischer Erfolg und verhalf ihm erstmals zu einer weiteren Bekanntheit über sozialistische Kreise hinaus.⁹⁰ Das *Manifest*, das im Frühjahr 1948 in London erschien, spielte in der 1848er-Revolution hingegen kaum eine Rolle und geriet nach deren Ende zunächst in Vergessenheit, bis es 1872 – nach Marx' neuem Ruhm – neu aufgelegt wurde. Nun waren es bereits die Arbeiterparteien, die das Werk verbreiteten. Während der 70er-Jahre wurde Marx auch zunehmend als Autor des *Kapitals* bekannt, dessen erste Auflage 1867 erschienen war und dessen zweite vereinfachte Auflage 1872 erschien. Es war ein bestimmter Marx, den der entstehende Marxismus kannte. Hingegen blieben die Texte von Marx mit dem „größten Reichtum an philosophischer Reflexion“⁹¹, wie etwa die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (entstanden zwischen 1843 und 1844) oder auch die *Grundrisse* (entstanden zwischen 1857 und 1858), selbst noch nach Engels' Tod 1895 weithin unbekannt.⁹² Eine der ersten Marx-Biografien erschien unter dem Titel *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* erst 1918. Der Autor, Franz Mehring, hatte sich hierzu die Hilfe von Rosa Luxemburg geholt, die zwei Kapitel beisteuerte. Mehrings Biografie rief heftigen Protest von Karl Kautsky hervor, der als einer der Gründungsväter des orthodoxen Marxismus gilt.

Die Entstehung des orthodoxen Marxismus vollzog sich bereits Ende des 19. Jahrhunderts. Ein Grundstein war Friedrich Engels' Artikelserie *Anti-Dühring*, die von 1877 bis 1878 unter Mitarbeit von Marx für den *Vorwärts* entstand. Darin wurden auf populäre Weise die Grundlagen des sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus“ geschildert, die nach Engels insbesondere in den beiden marxschen Innovationen bestanden: einer materialistischen Konzeption der Geschichte und der Entdeckung des Mehrwerts als dem Geheimnis der kapitalistischen Produktion. Das Buch übte großen Einfluss auf die jüngere Generation von Sozialisten aus. Dazu zählten etwa Karl Kautsky, Eduard Bernstein, August Bebel und Georgi Plechanow. Dieses Buch verwandelte das marxsche Werk in eine Weltanschauung.⁹³

90 Vgl. Stedman Jones, Gareth: *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Allen Lane, London 2016, S. 507.

91 Kolakowski, Leszek: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall*, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978), S. 13.

92 Vgl. Kolakowski, Leszek: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall*, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978), S. 13.

93 Vgl. Stedman Jones, Gareth: *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Allen Lane, London 2016, S. 560-562.

Solange die anhaltende Krisenhaftigkeit des Kapitalismus Alltagserfahrung war, war auch die marxische These zum baldigen Zusammenbruch des Systems glaubhaft. Erst als nach 1896 die Konjunktur im Deutschen Reich anzog, schwand das Vertrauen auf ein baldiges Ende des Kapitalismus. Nach einer langen zwanzigjährigen Depression zwischen den Jahren 1873 und 1896 stabilisierte sich die wirtschaftliche Lage, und auch der deutschen Arbeiterschaft ging es merklich besser. Mit dem Wirtschaftsaufschwung erzielten auch die Gewerkschaften ansehnliche Erfolge und positionierten sich immer stärker als unabhängiger Teil der deutschen Sozialdemokratie. Spannungen innerhalb der Partei waren die Folge, wie ebenso der Status der marxischen Theorie zur Disposition stand. Wo die deutsche Sozialdemokratie Einheit behaupten wollte, verfolgten Gewerkschaftsflügel zunehmend eigene partikulare Ziele. Der Moment, in dem die marxische Theorie in die Krise geriet, war paradoxerweise zugleich auch der Moment der Blüte des Marxismus. Leszek Kolakowski nennt die Zeit zwischen 1889 und 1914 ein „Goldenes Zeitalter des Marxismus“, in dem sich eine einheitliche Lehre herausbildete, die aber noch nicht dogmatisch wurde und eine vielfältige Diskussion zuließ.⁹⁴

Die treibende Kraft der Formation einer einheitlichen Lehre war Karl Kautsky.⁹⁵ Dieser erkannte eine neue Tendenz zur Fragmentierung der Arbeiterschaft, die aus den unmittelbar materiellen Interessen einzelner Gruppen resultierte. Um einen Zerfall der Partei zu verhindern, bemühte sich Kautsky um eine kanonisierte Lehre als gemeinschaftsbildenden Glaubensgrundsatz, dessen Hüter die Intellektuellen der Partei werden sollten. Kautsky entwickelte in seinen theoretischen Arbeiten einen teils durchaus kritischen Bezug auf Marx und Engels, doch waren ihm deren Werke die einzige Quelle bei der Analyse sozialer Erscheinungen. Seine Arbeiten, die schulbildend werden sollten, waren aufgrund dieser Geschlossenheit bzw. angestrebten „Reinheit der Lehre“ nach Kolakowski „pedantisch“ orthodox.⁹⁶ Sein orthodoxer Zentrismus, der sich im *Erfurter Programm* von 1891 definierte, konstituierte sich einerseits in der Ablehnung eines Reformismus, der auf schrittweise Reformen und breite, klassenübergreifende Bündnisse setzte sowie andererseits in der Negation radikalrevolutionärer Positionen, die einen baldmöglichen Umsturz an-

94 Vgl. Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978), S. 11.

95 Vgl. ebd., S. 43-75.

96 Vgl. ebd., S. 43.

strebten.⁹⁷ Kautskys Kritik an der Oktoberrevolution veranlasste Lenin, ihn in einer populären Streitschrift als „Renegaten“ zu bezeichnen.⁹⁸

Kautskys Strategie richtete sich primär auf die Aggregation von Stärke der parteilich organisierten Arbeiterklasse, nicht aber auf die Zustimmung zur Partei innerhalb der gesamten Bevölkerung. Nach Kautsky war es weniger die Aufgabe der Arbeiterpartei, die Revolution an sich, sondern vielmehr sich selbst für diese zu organisieren. Wie Marx, so glaubte auch Kautsky an den notwendig kommenden Zerfall des Kapitalismus, der ihm so sicher schien, dass der aktive Aspekt der Revolution nun stärker in den Hintergrund rückte, als das bei Marx der Fall gewesen war.⁹⁹ Kautskys Strategie bedingte eine selbst gewählte Isolation und Abgrenzung der Arbeiterschaft gegenüber anderen sozialen Schichten. Er beharrte auf dem Konzept der Revolution, verschob diese aber zugunsten des Parteiwohls auf unbestimmte Zeit. Wann genau der Kapitalismus für eine Machtübernahme die nötige „Reife“ erreicht hätte, ließ er offen.¹⁰⁰ Im Rückblick erschien dem linken Kulturkritiker und Philosophen Walter Benjamin das blinde Vertrauen der marxistischen Orthodoxie und der späteren KPD auf den mechanischen Ablauf der Geschichte als fatal. Jahrzehnte später, nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, schrieb Benjamin: „Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom.“¹⁰¹

Eine andere Antwort auf die Krise der marxischen Lehre in den 1890ern war der Revisionismus, der sich gänzlich vom Revolutionskonzept verabschiedete. Auslöser des Ende der 1890er in der Sozialdemokratie ausgebrochenen Revisionismus-Streits war der in London lebende Eduard Bernstein. Fast ein Jahrzehnt nachdem Bernstein mit Kautsky das *Erfurter Programm* (1891) entworfen hatte, das noch die Idee einer kommenden revolutionären Krise in sich trug, versuchte Bernstein die Sozialdemokratie auf einen neuen Weg zu leiten. Bernstein stand dabei vor Augen, dass der von Marx prophezeite Zusammenbruch des Kapitalismus ausblieb. Das Gegenteil schien sogar der Fall zu sein, die Mittelschicht wuchs, die Arbeiter erstritten mehr Lohn und weniger Arbeitszeit. All dies geschah innerhalb des Kapitalismus

97 Vgl. ebd., S. 44-45.

98 Lenin, Wladimir Iljitsch: Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky, in: ders.: Werke, Band 28, Dietz Verlag, Berlin 1959 (1918), S. 225-327.

99 Vgl. Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978), S. 56.

100 Vgl. ebd., S. 58.

101 Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte (1940), in: Benjamin, Walter: Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, S. 134-135.

durch den effektiven Kampf der Gewerkschaften und der Partei im Parlament. Die Idee einer Diktatur des Proletariats erschien für Bernstein als von den Erfolgen der Sozialdemokratie überholte Idee. In *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899)¹⁰² behauptete Bernstein, dass eine sozialistische Gesellschaft allein durch politischen Kampf und damit verbundene politische Reformen und gewerkschaftlichen Kampf erreichbar wäre. Der marxsche Glaube an Revolution und Zerfall des Kapitalismus verlor in Bernsteins Ideengebäude gänzlich an Bedeutung.

Rosa Luxemburg wandte sich mit *Sozialreform oder Revolution* (1899)¹⁰³ gegen Bernsteins Revisionismus. Nach ihrer Marxlesart seien Reformen zwar wichtig, wie auch etwa die gewerkschaftliche Organisation der Arbeiter zur Bewusstseinsbildung des Proletariats beitrage, ein grundlegender revolutionärer Wandel bleibe aber notwendig. Reform und Revolution seien nur als ein untrennbarer Zusammenhang zu denken. Mit ihrer Schrift *Die Akkumulation des Kapitals* (1913)¹⁰⁴ knüpfte sie neu an das von Marx im *Kapital* skizzierte Konzept der „ursprünglichen Akkumulation“ an. Um den Profit auch weiterhin hoch zu halten, müsse sich nach Luxemburgs These die westliche Industrie nach außen wenden, um neue Absatzmärkte zu erschließen. Nur so gelänge es ihr zeitweise, dem von Marx prophezeiten tendenziellen Fall der Profitrate zu entgehen. Der Kapitalismus werde demnach aus einer ökonomischen Notwendigkeit heraus expansiv und daher imperialistisch. Das heißt aber auch: Nur durch die Vermarktlichung bisher nicht ökonomisierter Bereiche und Güter können die Profitraten auch weiterhin hoch gehalten werden. Der Kapitalismus bedarf für Luxemburg eines Außens, das er durch seine Expansion zugleich aufzehrt. Doch sobald das Kapital die Welt durchkapitalisiert hätte, wäre damit auch die Grundlage seines Zusammenbruchs geschaffen – auch wenn dies nicht als Automatismus zu begreifen sei, es vielmehr noch immer eines aktiven Proletariats bedürfe, um diesen herbeizuführen.¹⁰⁵

Der Erste Weltkrieg, in dem die europäischen Imperien um die Sicherung ihres Platzes in der Welt stritten, schien Luxemburgs Theorie zu bestätigen. Doch nach

102 Bernstein, Eduard (Autor); Tetzl, Manfred (Hrsg.): *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz Verlag, Berlin 1991 (1899).

103 Luxemburg, Rosa: *Sozialreform oder Revolution*, in: dies.: *Gesammelte Werke*, Band 1, Erster Halbband, Dietz Verlag, Berlin 1982 (1899), S. 369-445.

104 Luxemburg, Rosa: *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, in: dies.: *Gesammelte Werke*, Band 5, Dietz Verlag, Berlin 1975 (1913), S. 5-411.

105 Vgl. Kolakowski, Leszek: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall*, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978), S. 92-93.

Ende des Krieges und nach der Novemberrevolution von 1918/19 setzte sich die „gemäßigte“, reformorientierte deutsche Arbeiterschaft gewaltsam gegen den radikalrevolutionären Flügel durch. Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg wurden von reaktionären Freikorps ermordet. Während die SPD zu einer staatstragenden Partei der Weimarer Republik wurde und sich vom Revolutionskonzept des Marxismus löste, entwickelte sich die KPD zu einer revolutionären Kaderpartei, die unter der Führung Ernst Thälmanns zunehmend unter den Einfluss der stalinistischen Sowjetunion geriet. Währenddessen gerieten die ehemaligen KPD-Vorsitzenden Heinrich Brandler und August Thalheimer ins politische Abseits und gründeten 1929 die KPO (Kommunistische Partei-Opposition). Thalheimer hatte 1928 mit Bezug auf Marx' 18. *Brumaire* eine der ersten Faschismusanalysen geliefert.¹⁰⁶

In Russland hatten sich nach dem Ersten Weltkrieg die Bolschewiki durchgesetzt, die das Land nach sozialistischen Prinzipien umgestalten wollten. Die Ausgangssituation war jedoch nicht die einer hoch entwickelten Produktionsstufe, wie Marx es sich vorgestellt hatte, sondern die eines fatalen Bürgerkrieges. Der russische Kommunismus war ein „Kriegskommunismus“¹⁰⁷, der den akuten Mangel während des Bürgerkrieges despotisch verwaltete, statt den Überfluss gemeinschaftlich zu organisieren. Lenin, der sich dieser Problematik bewusst war, bemühte sich um entsprechende theoretische Adjustierungen des marxschen Werkes. Trotz des Mangels gelang es der 1922 gegründeten Sowjetunion, sich im Verlaufe der 1920er-Jahre zu stabilisieren. Mit dem neuen Staat bildete sich auch ein tieferes Interesse am Marxismus heraus. Der Marxismus wurde zur Legitimationswissenschaft dieses neuen Staates, der aus Revolution und Chaos entsprungen war. Nach Lenins Tod wurde der Marxismus-Leninismus 1924 zur offiziellen Staatsdoktrin ernannt. Der wissenschaftlichen Erschließung des marxschen Werks kam damit staatstragende Bedeutung zu.

Bereits im Jahr 1921 wurde Dawid Rjasanow als Leiter des Moskauer Marx-Engels-Institutes ernannt. Dieser lancierte ab 1927 eine erste Marx-Engels-Gesamtausgabe, die einen Umfang von vierzehn Bänden erreichte (MEGA¹). Innerhalb des Projektes eröffnete sich ein neuer Horizont. Bis dahin unbekannte frühe Texte von Marx und Engels boten nun durch ihre erstmalige Übersetzung und Publikation neue Interpretationsmöglichkeiten. Darunter eröffnete sich auch die Möglichkeit, Marx' Schriften zu Rolle und Bedeutung des Individuums stärker in den

106 Thalheimer, August: Über den Faschismus (1928), in: Abendroth, Wolfgang: Faschismus und Kapitalismus. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main; Wien 1967, S. 19-38.

107 Siehe dazu: Hildermeier, Manfred: Die russische Revolution 1905–1921, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 278-293.

Blick zu nehmen. Rjasanow fiel 1938 den stalinistischen Säuberungen zum Opfer. Stalin, der jegliche politische Opposition ausschaltete, gab mit seinem dialektischen Materialismus (auch „DiaMat“ genannt)¹⁰⁸ nun auch eine unumstößliche staatsoffizielle Marxlesart vor, die neben sich keine anderen duldete. Dabei griff Stalin auch auf Lenin zurück, der sich mit der Streitschrift *Materialismus und Empiriokritizismus* (1908)¹⁰⁹ gegen den neukantianischen Austromarxisten Max Adler wandte, dessen Auffassung auch in der Sowjetunion Anhänger fand.¹¹⁰ Philosophisch hatte sich der Marxismus damit auf einen Vulgärmaterialismus festgelegt. Das Sein bestimmte nun auch offiziell das Bewusstsein, insofern die politische Macht über die Möglichkeiten und Grenzen der politischen Philosophie entschied. Insbesondere die Partei und später der Staatsapparat wurden gleichsam zu einem Fetisch erhoben. Auch dies war nicht allein Stalin zu verdanken, der ein großes Geschick bei der autoritären Führung eines bürokratischen Staatsapparats bewies. Bereits Lenin hatte in seiner Schrift *Was tun?* (1902)¹¹¹ das Prinzip der Avantgardepartei entwickelt und sich dabei auch auf Karl Kautskys Betonung der Partei berufen.

Während der Zwanzigerjahre veröffentlichte der ungarische Philosoph Georg Lukács seine Essaysammlung *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923).¹¹² Gegen den Empirismus und Positivismus der *II. Internationale* wie auch gegen Friedrich Engels' Natur-Dialektik, versuchte Lukács eine Philosophie für den Marxismus zu errichten – die insbesondere auf Marx' hegelianische Quellen aufmerksam macht. Lukács erkannte in Marx' Denken die Suche nach einer totalen Perspektive, bei der das Ganze gegenüber den Teilen Vorrang hat. Auch reiche diese dialektisch beschreibbare Totalität über die Gegenwart hinaus. Die in die Zukunft projizierte revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft ließe sich daher auch nie direkt auf die empirischen Gegebenheiten zurückführen.

108 Stalin, Josef: Über den dialektischen und historischen Materialismus, in: ders.: Fragen des Leninismus, Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau 1947 [1938], S. 646-679.

109 Lenin, Wladimir Iljitsch: Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau 1947 (1908).

110 Die Austromarxisten waren eine lose Gruppe österreichischer Intellektueller, die das marxsche Werk u.a. mit der kantschen Philosophie verbinden wollten. Zu ihnen gehörten Otto Bauer, Victor Adler, Max Adler, Rudolf Hilferding sowie auch Karl Renner, der der erste Präsident Österreichs nach dem Zweiten Weltkrieg wurde.

111 Lenin, Wladimir Iljitsch: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung, in: ders.: Werke, Band 5, Dietz Verlag, Berlin 1955 (1902).

112 Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Luchterhand, Neuwied (u.a.) 1970 (1923).

Das Klassenbewusstsein galt Lukács dabei als ein eigenständiger Faktor mit eigener Dynamik, das sich nicht auf eine bloße Funktion des historischen Geschichtsprozesses reduzieren lässt. Das Proletariat kenne die Zukunft, indem es sie erschaffe, und sei daher als Subjekt-Objekt der Geschichte epistemologisch privilegiert. Es allein habe Zugang zur gesellschaftlichen Totalität. Spezifischer gesagt waren es jedoch nicht die Ideen und Einstellung eines durchschnittlichen Arbeiters, die hiermit gemeint waren, sondern die Partei und deren Führung. Nach Kolakowski kann Lukács als Leninist gelten, der sich später zudem mit dem Stalinismus arrangierte.¹¹³

Die Kritische Theorie, insbesondere Theodor W. Adorno, bewertete in den Sechzigerjahren Lukács Schrift *Die Zerstörung der Vernunft* (1954)¹¹⁴ als einen ideologischen Beitrag zum Stalinismus, wenngleich viele der früheren Gedanken Lukács' durchaus von Adorno übernommen wurden.¹¹⁵ Zur Kritischen Theorie, oder auch Frankfurter Schule, zählen in erster Linie jene Philosophen und Soziologen, die in den 1920er- und 1930er-Jahren im Umfeld des Frankfurter Instituts für Sozialforschung tätig waren und sich explizit als marxistisch inspiriert und zugleich als parteipolitisch ungebunden verstanden. Dazu gehören neben Theodor Adorno und Max Horkheimer insbesondere Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin sowie, einige Jahrzehnte später, auch Jürgen Habermas. Entfremdungstheorie und Fetischismusanalyse rückten in das Zentrum der Kritischen Theorie,¹¹⁶ wobei man sich insbesondere auf die nun veröffentlichten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844/1932) und den darin entwickelten Begriff des Gattungswesens berief.¹¹⁷ Hingegen erschien den Frankfurtern die aus der Theorie abgeleitete Fokussierung auf ein revolutionäres Subjekt (das Proletariat) als problematisch. Die bisherige Annahme der orthodoxen Marxisten war es, dass mit der Entwicklung der Produktionskräfte auch die Arbeiterschaft und deren Bewusstsein und Stärke zunähmen. Auch vertrat die Orthodoxie die These, dass gesellschaftliche Akteure ob-

113 Vgl. Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Dritter Band, R. Piper & Co., München 1989 (1978), S. 306-307.

114 Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin 1954.

115 Siehe dazu: Schiller, Hans-Ernst: Tod und Utopie: Ernst Bloch, Georg Lukács, in: Klein, Richard; Kreuzer, Johann, Müller-Dooch, Stefan (Hrsg.): *Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2011, S. 25-35.

116 Zur neueren Entfremdungstheorie siehe: Jaeggi, Rahel: *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus-Verlag, Frankfurt am Main 2005.

117 Vgl. Henning, Timm: Kritische Theorie, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): *Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2016, S. 330-336.

jektive Interessenslagen aufweisen, die im Lauf der Geschichte miteinander in Konflikt gerieten, und die Geschichte daher eine Geschichte von Klassenkämpfen sei – wie es Marx formulierte. Die Frankfurter Schule, insbesondere Horkheimer, Fromm und Adorno, lösten diese Illusion auf. In ihren empirischen und sozialpsychologischen Arbeiten wiesen sie nach, dass die Arbeiterklasse eben nicht automatisch progressive oder revolutionäre Einstellungen teile (*Studien über Autorität und Familie* [1936]).¹¹⁸ Auch Karl Korsch, Rechtsphilosoph und Mitbegründer des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, steht für eine unorthodoxe Marxrezeption aufgrund der Tatsache, dass er in seiner Schrift *Marxismus und Philosophie* (1923) die materialistische Geschichtstheorie auf die Genese und Entwicklung des Marxismus anwandte.¹¹⁹

Im Umfeld der Frankfurter Schule entstanden auch themenspezifische Auseinandersetzungen mit Marx, die sich durch einen stark undogmatischen Charakter auszeichneten. Während Alfred Schmidt mit *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962)¹²⁰ eine Darstellung der Ambivalenz des marxsschen Naturbegriffs erarbeitete, bezog sich Erich Fromm mit *Das Menschenbild bei Marx* (1963)¹²¹ insbesondere auf dessen Frühschriften und das darin beschriebene Gattungswesen-Konzept.

Nur wenige Jahre später formulierte Jürgen Habermas als prominentester Vertreter der zweiten Generation der Frankfurter Schule insbesondere in *Erkenntnis und Interesse* (1968)¹²² seine Marx-Kritik. Nach Habermas verkürze Marx die Dimensionen der erkenntnistheoretischen Reflexion. Marx bestimme etwa das Erkenntnisziel des Menschen allein in der Findung von Mitteln zur erweiterten Verfügungsgewalt über die Natur. Habermas erkennt darin ein positivistisch gefärbtes Denken, das dem der Naturwissenschaften gleicht. Die daraus resultierende marxistische Geschichtsphilosophie sei allein auf den technologischen Fortschritt fixiert. Habermas' Sammelband *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*

118 Horkheimer, Max; Fromm, Erich, Marcuse, Herbert: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Mit einem Vorwort von Ludwig von Friedeburg. Reprint der Ausgabe Paris 1936, Klampen, Lüneburg 2005 (1936).

119 Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie, Hirschfeld, Leipzig 1930 (1923).

120 Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1962.

121 Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Frühschriften von Karl Marx, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1982.

122 Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

(1976)¹²³ nimmt entsprechend eine Abkehr von der insbesondere auch durch Engels geprägten marxistischen Geschichtsphilosophie und dessen Fokussierung auf die Produktionsweise und Produktivkräfte vor und ersetzt diese durch eine evolutionäre Theorie moralischer Entwicklung.¹²⁴ Der Materialismus verschwindet in Habermas' Rekonstruktion. In *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981)¹²⁵ wird Marx ebenso als defizitär dargestellt, wenn auch dessen Fetischismus-Begriff darin von Habermas aufgegriffen wird. Auch versucht Habermas mit dem Begriff der „Kolonialisierung der Lebenswelt“, den er von Max Weber und Karl Marx herleitet, die umfassende Ökonomisierung verschiedenster Gesellschaftsbereiche zu erfassen. Marx' Fehler aber bestehe darin, die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Teilsysteme, die den Spätkapitalismus prägen, nicht wahrgenommen zu haben. Seine ökonomistischen Erklärungsmodelle seien daher für die Gegenwart zu monokausal.¹²⁶ Mit *Faktizität und Geltung* wendet sich Habermas 1992, auf den Spuren Hegels und des deutschen Idealismus, den Institutionen, insbesondere dem Recht und dessen integrativer Kraft, zu. Damit verabschiedete sich Habermas endgültig von der marxischen Gesellschaftstheorie, für die im Gegensatz zu Habermas nicht primär gesellschaftliche Normen, sondern vielmehr ökonomische Zwänge das Handeln der Akteure bestimmen.¹²⁷

Der Philosoph Axel Honneth vertritt die dritte Generation der Frankfurter Schule. Honneth versuchte zuletzt mit *Die Idee des Sozialismus* (2015)¹²⁸, den Marxismus vom vermeintlich überholten Denken des 19. Jahrhunderts zu befreien. Dabei ist es Honneths Anliegen, der heutigen Linken eine neue normative Orientierung zu geben. Wenn etwa *Occupy Wall Street* zerfallen ist, so lag dies vor allem auch daran, dass der Bewegung eine gemeinsame, in die Zukunft weisende Leitidee fehlte.

123 Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

124 Zuvor erschien das ebenso noch an Marx orientierte Werk: Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

125 Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationallität und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

126 Vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 499-501.

127 Vgl. Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, transcript Verlag, Bielefeld 2005, S. 443-446.

128 Honneth, Axel: Die Idee des Sozialismus, Suhrkamp, Berlin 2015.

Nach dem Motto „zurück zu den Wurzeln“ blickt Honneth auf die erste Generation der Sozialisten der 1830er-Jahre und findet deren Faszination für die Leitideen der Französischen Revolution, „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Der Begriff Brüderlichkeit, in dem Honneth einen potenziellen Leitbegriff eines neuen Sozialismus erkennt, wurde seiner Auffassung nach als ein gegenseitiges solidarisches Für-einander-Einstehen konzipiert.¹²⁹ Demgegenüber sei es ein Geburtsfehler des Sozialismus gewesen, in der Folge von Marx den Begriff der Freiheit zu stark mit dem Egoismus des monadischen Marktteilnehmers in Verbindung zu bringen. Dies führte letztlich zu einer Preisgabe der individualistischen Entfaltung zugunsten eines sozialistischen Kollektivismus. Statt im Namen der Brüderlichkeit in verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen oder Feldern jeweils spezifische Kämpfe um Anerkennung zu führen, habe der Marxismus alle Ungerechtigkeiten nur im Hinblick auf die Ökonomie kritisieren können und damit die soziale Realität verzerrt wahrgenommen.

Auch in Frankreich hatten sich nach dem Zweiten Weltkrieg vielfältige Anknüpfungen an Marx ergeben. Doch im europäischen Westen betrachtete man Marx ebenso wenig als einen Denker der Individualität. Immerhin entwickelten sich neben dem orthodoxen Kommunismus der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF) auch wenige undogmatische, eher philosophisch orientierte Marxrezeptionen, die zudem durchaus an Einfluss gewannen. So versuchte der Existenzialismus Jean-Paul Sartres zeitweise an den Marxismus anzuknüpfen, doch blieb dieser Versuch oberflächlich und undurchsichtig. Der existenzialistische Marxismus zeichnete sich dadurch aus, dass er die menschliche Subjektivität in den Vordergrund stellte und somit auch geschichtsdeterministische Vorstellungen ablehnte.¹³⁰ Erst Sartres Schüler André Gorz setzte sich intensiver mit dem marxsschen Werk auseinander und wandte sich in seiner Marxlesart gegen einen homogenen Kollektivmarxismus, der sich in Ost- wie in Westeuropa fand. Gorz begrüßt jene Stellen, in denen Marx

129 Dass man sich seine Brüder bzw. Familie nicht aussucht und sich nicht notwendigerweise mit ihr gut verstehen muss, wird hier nicht bedacht. Vielmehr müsste das mit dem Begriff der Brüderlichkeit assoziierte Prinzip der familiären Solidarität, das im Gegensatz zur egoistischen bürgerliche Gesellschaft als Kampfplatz aller gegen alle steht, eigentlich eher als konservatives Prinzip gedeutet werden. Pögrressive Einstellungen hingegen müssen über alles Familiäre hinausgehen. Insofern ist der heute u.a. von der SPD gebrauchte Sinnspruch „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“ die bessere Wahl – und zudem geschlechtsneutral.

130 Siehe dazu: Thonhauser, Gerhard; Schmid, Hans Bernhard: Existenzialistischer Marxismus, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2016, S. 313-319.

die Befreiung des Individuums als die Voraussetzung der Befreiung aller bestimmte.¹³¹ Dennoch war Gorz' Kritik am Marxismus umfänglich. In *Abschied vom Proletariat* (1980)¹³² verabschiedet er den marxischen Grundgedanken, dass das Proletariat ein revolutionärer Akteur sei, zugunsten eines kritischen Individualismus. Auch löste sich Gorz von dem marxischen Glauben, dass der Kapitalismus an seinen Krisen zugrunde gehen werde. Vielmehr habe dieser Mittel und Wege gefunden die Nichtlösung seiner Probleme erfolgreich zu beherrschen.

Parallel zu Sartre und Gorz bezog sich auch Michel Foucault auf Marx. Der diskursanalytisch arbeitende Historiker schrieb 1966 über den Marxismus: „In der Tiefe des abendländischen Wissens hat der Marxismus keinen wirklichen Einschnitt erbracht. [...] Der Marxismus ruht im Denken des 19. Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.“¹³³ Die politische Ökonomie des Marxismus war für Foucault unfähig die detaillierten Finessen von Machtbeziehungen zu erfassen. Zugleich aber bediente sich Foucault nicht selten marxischen Denkens, ohne dies auszuweisen.¹³⁴ In späteren Arbeiten weist Foucault insbesondere auf die Rolle und den Charakter der Disziplin hin, ohne die die Segmente einer gesellschaftlichen Produktionsordnung (ob Schule, Krankenhaus, Gefängnis oder Fabrik) nicht funktionieren können. In seinem Spätwerk kehrte Foucault zur Frage der Autonomie des Subjekts zurück, letztlich also zu jenen Fragen, die auch beim jungen Marx im Vordergrund standen.

Eine weitere bedeutende französische Marxrezeption stammt vom Philosophen Louis Althusser. 1965 nahm dieser mit *Für Marx*¹³⁵ und *Das Kapital lesen*¹³⁶ eine einflussreiche Relektüre vor. Althusser wollte zeigen, dass der späte Marx, der das ökonomische System der bürgerlichen Gesellschaft untersuchte, den jungen, von

131 Siehe dazu: Häger, André: André Gorz und die Verdammnis zur Freiheit. Studien zu Leben und Werk, transcript Verlag, Bielefeld 2017.

132 Gorz, André: Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1980.

133 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (1966), S. 320.

134 Siehe dazu: Demirović, Alex: Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 151, 38. Jg., 2008, Nr. 2, S. 179-201.

135 Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, Otto Schwartz, Göttingen 1983, S. 183-198.

136 Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Machery, Pierre; Rancière, Jacques: Das Kapital lesen, Westfälisches Dampfboot, Münster 2015 (1965, dt. 1968).

Feuerbach inspirierten Marx, der empathisch für die universelle Emanzipation des Menschen kämpfte, überwunden hätte. Althusser spricht hier von einem „epistemologischen Bruch“. Letztlich habe Marx alle normativen Ansprüche in seinem „anti-humanistischen“ Spätwerk zugunsten einer politökonomischen Strukturanalyse aufgegeben. Anlass zu jener Marxlesart war für Althusser der Humanismus der KPF. Diesen Humanismus hielt Althusser durch den Stalinismus, der sich ebenso humanistisch zeigte, für historisch diskreditiert.

Neben den genannten französischen Anknüpfungen an Marx ist auch das Werk des Soziologen Pierre Bourdieu anzuführen. Dieser machte Marx für die Soziologie fruchtbar, indem er dessen Kapitalbegriff erweiterte.¹³⁷ Neben ökonomischem Kapital bzw. finanziellem Interesse als Erklärungsmodell verwies Bourdieu auf die unumgängliche sozialtheoretische Relevanz sozialer Beziehungen (soziales Kapital), den gesellschaftlichen Status (symbolisches Kapital) und schließlich internalisierte Werte und Wissensbestände sowie auch dingliche Kulturprodukte (kulturelles Kapital).¹³⁸

Überblickt man den bisherigen Diskurs des Marxismus mitsamt seinen Verzweigungen und Drehungen, so zeigt sich, dass es in den ersten Jahrzehnten des Marxismus primär um die Rolle von Partei, Arbeiterklasse, Massenstreik oder Avantgarde wie auch die Bedeutung von (geschichtlichen oder ökonomischen) Strukturen und Gesellschaftsformationen ging. Marx' insbesondere im Frühwerk deutlich hervortretender Bezugspunkt des nach Autonomie strebenden Individuums fiel bei dieser von konkretem politischen Interesse geleiteten Marxrezeption oftmals unter den Tisch. Erst spät im 20. Jahrhundert wird das Individuum, etwa in der Entfremdungstheorie der Kritischen Theorie, wiederentdeckt, wie auch der französische Existenzialismus die Rolle der individuellen Autonomie bei Marx betont. Währenddessen war der Marxismus-Leninismus zur offiziellen Staatsdoktrin der osteuropäischen Länder erstarrt.

Im Jahr 1989 zeichnete sich der Zerfall des Ostblocks ab; mit ihm schien nicht nur der Marxismus-Leninismus als Staatsideologie an ein Ende gekommen, sondern auch jegliche Rezeption von Marx als politischem Theoretiker. Der französische Historiker François Furet schrieb 1995 *Das Ende einer Illusion. Der Kommunismus*

137 Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, Otto Schwartz, Göttingen 1983, S. 183-198.

138 Als Bourdieus Hauptwerk gilt: Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (frz. 1979).

im 20. Jahrhundert.¹³⁹ Darin macht Furet die Haupttreibkraft hinter der langlebigen Illusion des Kommunismus im „antibürgerlichen Affekt“ aus, der insbesondere auch vom Bürger selbst getragen wird und im Wesentlichen der Selbsthass eines „schlechten Gewissens“ ist.¹⁴⁰ Furets historische Untersuchung der kommunistischen Leidenschaft stellte Marx auf den Kopf.

„Vielmehr denke ich dabei an diese grundlegende politische Leidenschaft, die in der Demokratie verankert ist, an diese übersteigerte moralische Prinzipientreue, die in der modernen Gesellschaft alle, auch den Bürger selbst, zum Feind des Bürgers macht. Die Grundlage dieser Gesellschaft ist nicht, wie Marx glaubte, der Kampf der Arbeiterklasse gegen das Bürgertum, denn wenn der Arbeiter davon träumt, Bürger zu werden, ist dieser Kampf nur ein Bestandteil der allgemeinen Gesetze der Demokratie. Wichtiger ist der Haß des Bürgers auf sich selbst und die innere Zerrissenheit, die ihn gegen das aufbringt, was er verkörpert: Er ist allmächtig in der Wissenschaft und Herr über die Dinge, doch er besitzt keine legitime Macht über die Menschen und im Innersten kein moralisches Maß. Er schafft unermesslichen Reichtum, zugleich ist er der Sündenbock der demokratischen Politik. Überall hinterlässt er Denkmäler seines technischen Genies und Zeichen seiner politischen Unfähigkeit.“¹⁴¹

Bedeutsamer aber ist, dass die antibürgerliche Leidenschaft des Kommunismus schließlich an ihr Ende gekommen ist. Aus Furets Sicht habe sich die Illusion gegen Ende des 20. Jahrhunderts an der Realität und den Erfordernissen der Realpolitik erschöpft. Die starre kommunistische Ideologie erwies sich diesen gegenüber als letztlich reformunfähig.¹⁴²

Das Ende des Marxismus der Staatsapparate war zugleich auch ein Neubeginn sozialistischen Denkens und der kritischen Marx-Forschung. Wider den „Zeitgeist“ verfasste der französische Philosoph Jacques Derrida Mitte der Neunzigerjahre sein Buch *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*.¹⁴³ Derridas Ziel bestand darin, den emanzipatorischen Geist von Marx¹⁴⁴ gegen den nun dominierenden Neoliberalismus in Stellung zu bringen, der

139 Furet, François: Das Ende einer Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, Piper, München, Zürich 1996 (frz. 1995).

140 Vgl. ebd., S. 28-29.

141 Ebd., S. 30.

142 Vgl. ebd., S. 585.

143 Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Suhrkamp, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1995 (frz. 1993).

144 Vgl. ebd., S. 145.

nach dem Zusammenbruch des Ostblocks alternativlos geworden zu sein scheinen.¹⁴⁵ In diesem Rahmen wird auch Francis Fukuyamas These vom *Ende der Geschichte*¹⁴⁶ problematisiert.¹⁴⁷ Derrida erläuterte, inwiefern Marx auch zukünftig Anknüpfungspunkte für eine nicht an Parteien gebundene Kritik im Namen der Gerechtigkeit bietet.¹⁴⁸ Die Notwendigkeit hierfür ergebe sich angesichts einer vielfältigen Melange durchaus konkreter Probleme, wie u.a. Arbeitslosigkeit, Krieg, Migration und Staatsverschuldung.¹⁴⁹

„Es wird immer ein Fehler sein Marx nicht zu lesen, ihn nicht wiederzulesen und über ihn nicht zu diskutieren. Und das heißt auch, einige andere wiederzulesen – jenseits der ‚Lektüre‘ oder der ‚Diskussion‘ der Schule. Es wird mehr und mehr ein Fehler sein, ein Verfehlen der theoretischen, philosophischen, politischen Verantwortung. Seit die Dogmenmaschinerie und die ideologischen Apparate des Marxismus (Staat, Parteien, Zellen, Syndikate und andere doktrinäre Produktionsstätten) im Verschwinden begriffen sind, haben wir keine Entschuldigung mehr, nur noch Alibis, um uns von dieser Verantwortung abzuwenden. Ohne das wird es keine Zukunft geben. Nicht ohne Marx, keine Zukunft ohne Marx: Nicht ohne Erinnerung an und das Erbe von Marx: jedenfalls nicht ohne einen bestimmten Marx, sein Genie, wenigstens einen seiner Geister. Denn das wird unsere Hypothese sein oder vielmehr unsere vorgefasste Meinung: Es gibt mehr als einen davon, es muß mehr als einen davon geben.“¹⁵⁰

Derridas von Marx inspirierte Kritik¹⁵¹ bietet auch heute noch eine sinnvolle Grundlage einer politiktheoretischen Gesellschaftskritik, die u.a. materialistisch denkt, insofern Derrida im Namen der Demokratie eine massive Ungleichverteilung problematisiert:

145 Vgl. ebd., S.117-118.

146 Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Kindler, München 1992.

147 Vgl. Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Suhrkamp, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1995 (frz. 1993), S. 85-125.

148 Vgl. ebd., S. 11.

149 Vgl. ebd., 132-140.

150 Ebd., S. 32.

151 Siehe dazu auch: Spinker, Michael (Hrsg.): *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London 1999, und: Derrida, Jacques: *Marx and Sons*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (frz. 2002).

„Man muß nicht notwendigerweise den ganzen (im Übrigen komplexen, sich entwickelnden, heterogenen) Diskurs der marxistischen Tradition unterschreiben, den Diskurs über den Staat und seine Aneignung durch eine herrschende Klasse, über den Unterschied zwischen Staatsmacht und Staatsapparat, über das Ende des Politischen, das ‚Ende der Politik‘ oder das Absterben des Staats, und kann sich andererseits doch, ohne der Idee des Juridischen per se zu mißtrauen, durch den marxistischen ‚Geist‘ dazu inspirieren lassen, die angebliche Autonomie des Juridischen zu kritisieren und die faktische Überwachung der internationalen Autoritäten durch mächtige Nationalstaaten, durch Konzentrationen von wissenschaftlich-technischem, symbolischem und finanziellem, staatlichem und privatem Kapital unerbittlich anzuklagen.“¹⁵²

Chantal Mouffe und Ernesto Laclau knüpften mit *Hegemonie und Radikale Demokratie* (dt. 1991, engl. 1996)¹⁵³ ebenfalls neu an Marx an. Mouffe und Laclau stützten sich in ihrem Buch insbesondere auf Antonio Gramscis Hegemoniekonzept. In diesem, wie auch in Eduard Bernstein Reformismus, erkennen sie eine Problematisierung des essenzialistischen Denkens und der geschichtsdeterministischen Vorstellungen des orthodoxen Marxismus. Der Fehler des Marxismus sei es gewesen, sein Modell sozialer Wirklichkeit sowie die daraus abgeleiteten Gesetzmäßigkeiten für die Wirklichkeit selbst zu halten. Soziale Klassen erschienen ihm als objektive Identitäten, geschichtliche Entwicklungen als Naturnotwendigkeiten. Entwicklungen, die nicht in die marxistische Geschichtsteologie passen wollten, wurden als Ausnahmen des Überbaus gedeutet, die die Regel bestätigten. Bernsteins Revisionismus hingegen erweist sich für Mouffe und Laclau insofern als progressiv und potenziell anknüpfungsfähig, da dieser abseits von Basis und Überbau die Autonomie des Politischen betonte und (wie auch Antonio Gramsci) auf dem Weg der politischen und kulturellen Arbeit die Isolierung der Arbeiterklasse überwinden wollte. In Anknüpfung an diesen Gedanken sprechen Mouffe und Laclau von der Notwendigkeit, im Namen eines neuen demokratischen Sozialismus „Äquivalenzketten“ zwischen heterogenen Gesellschaftsteilen zu etablieren. Mouffes und Laclaus politische Intervention wird dem Postmarxismus zugerechnet. Die Gruppe der Postmarxisten ist weniger eine konkrete Gruppe als eine Zuschreibung und Kategorie gänzlich unterschiedlicher Autoren. Neben Mouffe und Laclau werden hierzu etwa auch Cornelius Castoriadis und Jacques Rancière gezählt. Andere zeitgenössische Auto-

152 Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Suhrkamp, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1995 (frz. 1993), S. 138.

153 Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4. Auflage, Passagen-Verlag, Wien 2012 (engl. 1996).

ren wie David Harvey sowie Michael Hardt und Toni Negri werden eher als Neomarxisten bezeichnet.

Hardt und Negri galten in den 2000er-Jahren als die prominentesten Vertreter eines aktualisierten Marxismus, wenn auch beide zuweilen stärker von Spinoza inspiriert waren als von Marx und daher auch als Neospinozisten gelten können. Ihre Trilogie, bestehend aus den Werken *Empire* (2000),¹⁵⁴ *Multitude* (2004)¹⁵⁵ und *Commonwealth* (2009)¹⁵⁶ wurde insbesondere in der sich als linksalternativ verstehenden globalen Linken breit rezipiert. In *Empire* ist die Grundidee der Autoren eine Aktualisierung von Marx. Im Kontext des Umbruchs von 1989 soll die soziale Befreiung erneut auf die Agenda der politischen Theorie gesetzt werden. Dabei wird auch das revolutionäre Subjekt neu entworfen. Die „Multitude“ ist die in sich vielfältige globale Gesamtheit aller arbeitstätigen Mehrwertproduzenten. Dieser weit gefasste Begriff eines heterogenen sozialen Akteurs soll auch die Informatisierung der Arbeitswelt, die immaterielle, kreative und symbolische Arbeit der Dienstleistungsberufe sowie die zunehmende Deterritorialisierung der Produktion reflektieren. Die „Multitude“ ist damit viel weiter gefasst als das revolutionäre Subjekt des klassischen Marxismus, der dieses weitestgehend mit der Industriearbeiterschaft identifiziert. Der „Multitude“ gegenüber steht die Machtformation des „Empire“, ein Komplex aus rechtlichen, politischen und ökonomischen Strukturen, der durch globale Institutionen und Interventionen global herrscht und Mehrwerte abschöpft. Ziel von Hardts und Negris Projekt ist es Begrifflichkeiten zu erstellen, die es ermöglichen, eine globale Demokratie „von unten“ neu zu denken und auch faktisch zu gestalten. Explizit wendet sich *Empire* gegen nationalstaatlich gerahmte sozialdemokratische Ansätze, die der Logik des Weltmarktes nicht mehr gewachsen zu sein scheinen. Hardt und Negri wurde vorgeworfen in einen revolutionären Attentismus zu verfallen, der auf die Geschichtsmächtigkeit der sich selbst organisierenden und widerständigen „Multitude“ vertraut.

Wie Hardt und Negri so geht auch der Geograf David Harvey ebenso von einer globalisierten Welt aus, wenn er die Logik und die Folgen der Finanzkrise von 2007/2008 mit marxischen Theoremen analysiert.¹⁵⁷ Harveys Analyse des Welt-

154 Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Empire: Die neue Weltordnung*, Campus, Frankfurt am Main; New York 2002 (engl. 2000).

155 Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Multitude: Krieg und Demokratie im Empire*, Campus, Frankfurt am Main; New York 2004.

156 Hardt, Michael; Negri, Antonio: *Commonwealth: das Ende des Eigentums*, Campus, Frankfurt am Main; New York 2010 (engl. 2009).

157 Harvey, David: *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Profile Books, London 2010.

marktes folgt insbesondere der Strukturlogik des Kapitals und verzichtet – anders als Hardt und Negri – auf eigene subjekttheoretische Überlegungen. Harvey übernimmt aus Marx' *Grundrissen* dessen These, dass das Kapital immer wieder an Grenzen stößt, die es ebenso regelmäßig auf kreative Art und Weise überschreitet, indem es sich technologisch oder geografisch verlagert. Sichtbar wird diese Flexibilität, wenn man auf den Fluss des Kapitals achtet.¹⁵⁸ Eine Barriere des Kapitals kann etwa der Mangel an Arbeitern sein. Ebenso kann auch das Zur-Neige-Gehen natürlicher Ressourcen, die für Schlüsseltechnologien einer bestimmten Produktionsordnung gebraucht werden („*peak oil*“), eine Barriere bilden. Der Mangel an Absatzmärkten oder auch eine zu geringe Kaufkraft der Arbeitnehmer sind weitere Hindernisse des Kapitals. Dem Kapital – oder genauer dem „*state-finance nexus*“ – gelingt es jedoch immer wieder jene Hindernisse durch Verlagerungen zu überschreiten.¹⁵⁹ Auch große Infrastrukturprogramme können zum Wachstumsmotor werden. Der Neuaufbau Paris durch Georges-Eugène Haussmann Mitte des 19. Jahrhunderts gilt Harvey hier als ein treffliches Beispiel.¹⁶⁰ Jedoch wird das Kapital dadurch an Orte gebunden, was zu neuen Krisen führen kann. Um fließen zu können, muss das Kapital sich seine Mobilität erhalten und neue Investitionsmöglichkeiten auftun. So war es nach Harvey beispielsweise der Kolonialismus, der neue Absatzmärkte erschloss und in den kapitalistischen Weltmarkt integrierte, wobei sich Harvey hier auf Rosa Luxemburgs Aktualisierung des marxischen Konzeptes der ursprünglichen Akkumulation beruft.¹⁶¹ Doch bleibt Harvey nicht bei Luxemburg stehen, sondern zeichnet auch die neuen (Um-)Wege des Kapitals nach. In der jüngeren Vergangenheit wurden die hohen Lohnkosten des Westens durch die Verlagerung der Produktion (z.B. der Textilproduktion nach Südostasien) umgangen, während die neoliberale Politik der Achtzigerjahre den Finanzhandel liberalisierte und so das Kapital von den wenig rentablen Investitionen in die Produktionsstätten der westlichen Realwirtschaft befreite. Zugleich erhielten die Arbeitnehmer westlicher Länder einen immer geringeren Anteil am Wachstum. Die Löhne stagnierten und somit auch der Konsum. Doch auch diese Barriere wurde provisorisch überwunden. In den USA wurde Mittels der Vergabe von günstigen Krediten (z.B. auf Wohneigentum) und Kreditkaten (die den Arbeitslohn der Zukunft belasten) der Konsum (der Gegenwart) weiter hoch gehalten.¹⁶² Als die Kreditblase in den USA

158 Vgl. ebd., S. 47.

159 Vgl. ebd., S. 47.

160 Harvey, David: *Paris, Capital of Modernity*, Routledge, New York; London 2003.

161 Vgl. Harvey, David: *The Enigma of the Capital and the Crisis of Capitalism*, Profile Books, London 2010, S. 108-109.

162 Vgl. ebd., S. 17.

platzte, wo viele Kreditnehmer ihre Raten nicht mehr bezahlen konnten und ihre Häuser verloren, wurden einige der Banken als „*to big to fail*“ qualifiziert und mit staatlichen Geldern gerettet. Gewinne wurden privatisiert und Verluste sozialisiert. Harvey schreibt: „However, when the financial system and the ‚state-finance nexus‘ fails, as it did in 1929 and 2008, then everyone recognizes there is a threat to the survival of capitalism and no stone is left unturned and no compromise is left unexamined in our endeavors to resuscitate it. We can’t, it seems, live without it even as we complain about it.“¹⁶³

In Deutschland ist es die „kritische Soziologie“ Stephan Lessenichs, Klaus Dörres und Hartmut Rosas, die vom marxischen Werk inspiriert ist. Dörres Konzept der „Landnahme“ bezieht sich wie Luxemburg und Harvey auf das Konzept der ursprünglichen Akkumulation, d.h. der Kapitalisierung bisher geografisch oder kulturell außerhalb der Ökonomie stehender Bereiche.¹⁶⁴ Nach Dörre scheidet die „Landnahme“ in all ihren Formen die Arbeiter von den Produktionsmitteln. Zwar wurden die Arbeitnehmer im Rahmen der Nachkriegs-Wohlfahrtsstaaten des 20. Jahrhunderts durch Beteiligung am Wachstum und zunehmende soziale Absicherung inkludiert, doch gerieten sie seit den späten 1970er-Jahren wieder verstärkt unter Druck.¹⁶⁵ Diese neue „Landnahme“ ist insbesondere durch eine zunehmende Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse gekennzeichnet. Auch innerhalb dieser wird kollektiv erzeugter Mehrwert von wenigen privat angeeignet, wie auch zugleich der Lebensstandard der Arbeitnehmer systematisch herabgedrückt wird.¹⁶⁶ Prekäre, also unsichere und ungenügende Beschäftigungsverhältnisse haben für Dörre stets gesamtgesellschaftliche Effekte. Sie disziplinieren einerseits diejenigen, die auf gesicherte Lohnarbeitsverhältnisse hoffen, wie andererseits auch diejenigen, die sich der Konkurrenz der gering entlohnenden und befristeten beschäftigten – und dennoch hoch motivierten – Arbeiter ausgesetzt sehen. Auf diese Weise wird auch die Arbeitnehmerschaft gespalten. In jener Neustrukturierung der Arbeitswelt im Namen der globalen Wettbewerbsfähigkeit erkennt Dörre eine Wiederbelebung der marxischen „Reservearmee“ durch die soziale Macht der „Finanzaristokratie“.¹⁶⁷

163 Ebd., S. 56-57.

164 Siehe dazu u.a.: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut: Soziologie – Kapitalismus – Kritik – Eine Debatte, Surkamp, Berlin 2009.

165 Vgl. Dörre, Klaus: Prekarität im Finanzmarkt-Kapitalismus, in: Dörre, Klaus; Castel, Robert (Hrsg.): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Campus, Frankfurt; New York 2009, S. 39-41.

166 Vgl. ebd., S. 37.

167 Vgl. ebd., S. 54-55.

Neben diesen politisch motivierten Reanimationen setzte nach 1989 auch eine neue historisch-kritische Auseinandersetzung mit dem marxischen Werk ein. Beispielhaft hierfür sind die beiden Aufsätze Harald Bluhms, *Plädoyer für eine veränderte Sicht auf Marxens Werk* (1991)¹⁶⁸ und *Überlegungen zum Verständnis des „18. Brumaire“* (1993)¹⁶⁹, in denen die tatsächliche Komplexität Marx' politischer Klassenanalysen herausgestellt wird, die ein duales Schema weit übersteigt. Die Wurzeln jener unvoreingenommen historisierenden Marxlesart liegen insbesondere bei Iring Fetschers Werk. Fetscher hatte bereits 1956 die Schrift *Von Marx zur Sowjetideologie* verfasst.¹⁷⁰ In den Jahren 1963 bis 1965 folgte die dreibändige Reihe *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*¹⁷¹ und 1967 *Karl Marx und der Marxismus*¹⁷².

In England bemühte sich etwa der Politikwissenschaftler David McLellan in ähnlicher Weise um eine historisch-kritische Aufarbeitung Marx' Schriften und Wirken in differenzierter Relation zur Geschichte des Marxismus. Hier sind unter anderen die Bände *Marx before Marxism*¹⁷³ sowie *Marxism after Marx: an Introduction*¹⁷⁴ zu nennen. Letzterer ist nicht zu verwechseln mit *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx* des amerikanischen Philosophen Tom Rockmore.¹⁷⁵ Auch dieser möchte den zwischenzeitlich verdeckten philosophischen Marx dem Marxismus Friedrich Engels' und dem des 20. Jahrhunderts gegenüberstellen, wobei Rockmore explizit nicht davon ausgeht, dass Marx die Philosophie hinter sich

168 Bluhm, Harald: Plädoyer für eine veränderte Sicht auf Marxens Werk, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 1, Nr. 1, 1991, S. 69-80.

169 Bluhm, Harald: Überlegungen zum Verständnis des „18. Brumaire“, in: Berliner Debatte Initial, Jg. 3, Nr. 6, 1993, S. 77-88.

170 Fetscher, Iring: Von Marx zur Sowjetideologie, Hessische Landeszentrale für Heimatdienst, Wiesbaden 1956.

171 Fetscher, Iring: Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, 3 Bände, Piper, München 1962–1965.

172 Fetscher, Iring: Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, Piper, München 1967. Fetscher, Iring: Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung, 4. überarbeitete und erweiterte Auflage, Piper, München 1985.

173 McLellan, David: Marx before Marxism, Palgrave MacMillan, London 1970.

174 McLellan, David: Marxism after Marx, 4. Auflage, Palgrave MacMillan, London 2007.

175 Rockmore, Tom: Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx, Blackwell Publishing, Oxford 2002.

gelassen habe.¹⁷⁶ McLellan und Rockmore teilen die Ansicht, dass Marx trotz aller Kritik ein Hegelianer geblieben sei. Auch der von Terrell Carver herausgegebene Sammelband *The Cambridge Companion to Marx*¹⁷⁷ (1991) widmet sich kurz nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus der historischen Kontextualisierung Marxens Werk sowie der Eruiierung seiner spezifischen Beiträge zur politischen Philosophie, Religionskritik oder Geschichtsschreibung.

Im deutschen Sprachraum sollte in den Neunzigerjahren eine neue Debatte um die marxsche Wertformanalyse einen großen Raum einnehmen. Die Vertreter dieser Debatte bemühten sich darum, angenommene Überformungen der marxschen Texte, die diese durch Friedrich Engels oder den Marxismus erfuhren, zu revidieren. Diese lose Gruppe von hauptsächlich deutschsprachigen Autoren wird auch unter dem Begriff (Frankfurter) „neue Marx-Lektüre“ zusammengefasst.¹⁷⁸ Dem eher subjekttheoretischen westlichen Marxismus stellen sie eine Rückkehr zur Kritik der politischen Ökonomie gegenüber. Diese müsse jedoch aufgrund Engels' Einfluss erst rekonstruiert werden. Als Begründer dieser Gruppe gelten Hans-Georg Backhaus¹⁷⁹ und Helmut Reichelt¹⁸⁰, die beide Schüler Adornos und Horkheimers waren. Ihnen gemeinsam ist die Annahme, dass die Werttheorie nach Marx das Interagieren von Ware, Geld und Kapital theoretisieren müsse, anstelle sich allein auf Arbeitszeit zu stützen, wie es dem orthodoxen Marxismus vorgeworfen wird. Ebenso geteilt wird die Annahme, dass das eigentliche Subjekt der Geschichte nicht das Proletariat, sondern das Kapital sei, wie zudem eine eigene Staatstheorie entwickelt wird, die im Staat eine für das Kapital formallogische notwendige Struktur erblickt, weniger aber ein Herrschaftsinstrument einer herrschenden Klasse. Auch Michael

176 Die starke marxsche Kritik an der kontemporären Philosophie kann aber auch die Grundlage dafür bieten, in Marx eher einen Antiphilosophen zu erblicken. So etwa: Reitz, Tilman: Marx als Anti-Philosoph, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 15-26.

177 Carver, Terrell (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1991.

178 Vorläufer dieser Gruppe finden sich allerdings auch schon Mitte der 1960er-Jahre und früher.

179 Backhaus, Hans-Georg: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, ça ira-Verlag, Freiburg im Breisgau 1997.

180 Reichelt, Helmut: *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. VSA-Verlag, Hamburg 2008.

Heinrichs *Wissenschaft vom Wert* (1991)¹⁸¹ ist der neuen Marx-Lektüre zuzuordnen. Dieser verweist in seiner Marx-Interpretation darauf, dass Marx schrittweise das „theoretische Feld“ der klassischen politischen Ökonomie hinter sich gelassen habe, indem er deren Ahistorismus, Anthropologismus, (methodologischen) Individualismus sowie Empirismus überwand.¹⁸² An anderer Stelle betont Heinrich zu Recht, dass es Marx nicht darum ging den Kapitalismus in einem bestimmten historischen Moment abzubilden. Vielmehr war es dessen Ziel, wie es Marx im dritten Band des *Kapitals* formulierte, den „idealen Durchschnitt“ des Kapitalismus zu zeichnen. Die marxische Kapitalismusanalyse habe daher auch heute nicht an Relevanz verloren.¹⁸³ Wie Heinrich ist auch Moishe Postone mit *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx* (2003) Teil der neueren Debatte um den Arbeitswert geworden.¹⁸⁴

Für den hier gewählten Ansatz möchte ich mich den wenigen neueren Marxlesarten widmen, die dem Individuum bei Marx einen hohen Stellenwert zuweisen. Eine dieser Lesarten war der sogenannte „analytische Marxismus“. Jener losen Gruppe zugehörig waren u.a. Gerald A. Cohen mit *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (1978)¹⁸⁵, Jon E. Roemer mit *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory* (1981)¹⁸⁶ und Jon Elster und dessen *Making Sense of Karl Marx* (1985)¹⁸⁷. Das ihnen gemeinsame Anliegen war es, die marxische Theorie vom Stand der aktuellen Wissenschaften neu zu erschließen. Während Cohen Marx' Geschichtstheorie durch die Brille der analytischen Philosophie deutete, widmete sich Jon Elster dem Projekt Marx spieltheoretisch, aus Sicht der *Rational Choice Theorie*, zu rekonstruieren. Roemer hingegen versuchte, Marx in der Sprache der neo-

181 Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, VSA-Verlag, Hamburg 1991.

182 Ebd., S. 241-242.

183 Vgl. Heinrich, Michael: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2005, S. 28-29.

184 Postone, Moishe: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, ça ira, Freiburg 2003.

185 Cohen, Gerald A.: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 1978.

186 Roemer, Jon E.: *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

187 Elster, Jon: *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

klassischen Wirtschaftstheorie mit ebendieser in Einklang zu bringen.¹⁸⁸ Die Gruppe des „analytischen Marxismus“ blieb klein und zeitigte keine größeren Wirkungen.

Davon unabhängig entstanden ebenfalls in den Achtziger- und Neunzigerjahren noch weitere Versuche, Marx gegen Althusser's Interpretation als einen Denker der Individualität zu lesen. Auch diese Versuche blieben vereinzelt und standen quer zum Zeitgeist, der in Marx einen Denker des nun absehbar gescheiterten Kollektivismus erblickte. Einer der gelungensten Argumentationen hinsichtlich der Vorstellung von Marx als einem „Denker der Individualität“ bietet Ian Forbes' *Marx and the New Individual* (1990), der sich explizit von Althusser's strukturorientiertem Ansatz wie auch von Jon Elsters Marxlesart absetzt, die auf einem methodologischen Individualismus fußt, dessen ahistorisches Menschenbild schon von Marx kritisiert wurde.¹⁸⁹

Forbes' Anliegen ist es zu zeigen, dass Marx' politische Theorie nicht verstanden werden kann, wenn das Individuum in Marx' Schriften, wie oftmals geschehen, schlicht übergangen wird und stattdessen allein von politischen und wirtschaftlichen Strukturen oder Klassenkonstellationen die Rede ist. Letztere Makrostrukturen werden nach Forbes' Marxlesart vielmehr erst im Hinblick auf das Individuum bedeutungsvoll. Das marxsche Ziel ist die Emanzipation aller Menschen. Der Mensch ist nach Forbes' Marx vor allem eine Potenzialität noch nicht voll entwickelter Fähigkeiten und Gestaltungskräfte.¹⁹⁰ Autonomiestreben und die im Menschen angelegten Entwicklungsmöglichkeiten kommen am ehesten dem gleich, was man menschliche Natur nennen könnte.¹⁹¹ Zugleich gilt aber immer auch, dass die jeweilige Produktionsordnung die Wesenhaftigkeit des Menschen entscheidend mitbestimmt.¹⁹² Während in der Urgesellschaft die Bezwungung der Natur alle Ressourcen verbraucht habe und ebenso Sklavenhaltergesellschaften kaum Raum für den Einzelnen ließen, haben sich im Feudalismus die ersten Spuren einer individualistischen Lebensform entwickelt. Jene Spuren wurden zur Grundlage der Individualität des Kapitalismus.¹⁹³ Die kapitalistische Wirtschaftsordnung sei dabei zwar nicht

188 Vgl. Iorio, Marco: Analytischer Marxismus, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2016, S. 349-351.

189 Vgl. Forbes, Ian: *Marx and the New Individual*, Routledge, London; New York 1990, S. 1-4; 23-25.

190 Vgl. ebd., S. 46.

191 Vgl. ebd., S. 21.

192 Vgl. ebd., S. 27-33.

193 Vgl. ebd., S. 96.

identisch mit dem Individualismus, doch habe sich der bürgerliche Individualismus als kulturelle Lebensart nicht nur im unternehmerischen Wirtschaften entwickelt, sondern auch in den noch begrenzten Räumen freier Zeit, die nun außerhalb eines ständisch oder dörflich regulierten Lebens ausgestaltet wurden.¹⁹⁴ Insofern wurde allerdings auch der relative Wohlstand gut ausgebildeter Vorarbeiter zu einem Problem für die marxische Annahme eines sich radikalierenden und revolutionären Proletariats.¹⁹⁵

Forbes weist darauf hin, dass Marx in den *Grundrissen* eine explizite und wiederholte Kritik des bürgerlichen und daher egoistischen Individualismus formulierte. Zugleich aber verschreibe sich Marx einer wahren Individualität, die erst erreicht werden könne, wenn die gesellschaftlichen Zwänge der Tauschwertökonomie überwunden werden. Individualität im Sinne kreativer Selbstbestimmung sei Marx ein Selbstzweck.¹⁹⁶ Aus Marx' historisch-materialistischer Perspektive zeige sich, dass der an seiner Emanzipation interessierte Mensch in seiner Geschichte sich immer mehr Freiheitsräume erschließe.¹⁹⁷ Insofern folgte Marx deutlich Hegels Geschichtsphilosophie, achtet aber auch zugleich darauf, dass eine jede Produktionsordnung neue Wünsche und Bedürfnisse hervorbringt. Nach Forbes Marx-Interpretation bot die Sklavenhaltergesellschaft zumindest für wenige ein freies Leben. Der Feudalismus brachte Nischen mit sich, in denen sich ein individuelles Selbstbewusstsein entwickelte, doch erst der Kapitalismus schuf Freiräume, in denen sich das Bürgertum schöpferisch entfalten konnte. Formal waren hier bereits alle gleich und frei. Doch erst in der letzten Stufe des Kommunismus, der die faktische Emanzipation aller ermöglichen sollte, sah Marx den Abschluss jener Freiheitssuche.

Nach Forbes gilt, dass, wenn der hohe normative Stellenwert des Individuums bei Marx nicht beachtet werde, auch Marx' Anliegen der universellen Emanzipation unverständlich sei. Alle politisch-ökonomischen Schriften (des Spätwerkes), die etwa die Struktur und Funktion der bürgerlichen Gesellschaft untersuchen, stünden in diesem normativen Kontext. Die Freiheit des Individuums bleibe für Marx Maßstab seiner Kritik. Insofern ist Marx für Forbes als ein individualistischer Denker zu deuten, wenn er auch den egoistischen bürgerlichen Individualismus als Lebensform ebenso wie den methodologischen Individualismus als Gesellschaftstheorie

194 Vgl. ebd., S. 163.

195 Vgl. ebd., S. 144-162.

196 Vgl. ebd., S. 112.

197 Vgl. ebd., S. 78.

kritisierte. Zugleich gilt, wie Forbes auch betont, dass eine solche Perspektive die Relevanz der Klassentheorie nicht infrage stelle.¹⁹⁸

Andere Autoren, die den Stellenwert der Individualität im marxschen Werk betonen, hier jedoch nicht im Einzelnen erläutert werden können, sind D. Ross Gandy mit *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future* (1979)¹⁹⁹, D.F.B. Tucker mit *Marxism and Individualism* (1980)²⁰⁰ sowie Jeffrey Barker mit *Individualism and Community: The State in Marx and Early Anarchism* (1986)²⁰¹. Auch in Osteuropa entwickelte sich in den Sechziger- und Siebzigerjahren eine Reaktualisierung des marxschen Humanismus,²⁰² die den Stellenwert des Individuums bei Marx hervorhob. Hierzu zählen unter anderen Adam Schaffs *Marxismus und das menschliche Individuum* (1965), der ebenso die These vertritt, dass der reife Marx nur im Lichte seiner frühen philosophischen Anthropologie zu verstehen sei,²⁰³ sowie Karel Kosiks *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt* (1967)²⁰⁴. Der Sammelband *Marx' kommunistischer Individualismus* (2005) von Ingo Pies und Martin Leschke ist einer der aktuellsten

198 Vgl. ebd., S. 235-236.

199 Gandy, D. Ross: *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future*, University of Texas Press, Austin 1979.

200 Tucker, D.F.B.: *Marxism and Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1980.

201 Barker, Jeffrey H.: *Individualism and Community: The State in Marx and Early Anarchism*, Greenwood Press, New York 1986.

202 Vgl. Henning, Christoph: *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, transcript Verlag, Bielefeld 2005, S. 436.

203 Vgl. Schaff, Adam: *Marxismus und das menschliche Individuum*, Rowolt, Hamburg 1970 (1965), S. 134. Schaff schreibt einleitend auf Seite 7: „Beginnen wir mit einer banalen Wahrheit: das Zentrale Problem eines jeden Sozialismus – sowohl des utopischen wie des wissenschaftlichen – ist der Mensch mit allen seinen Angelegenheiten. Und zwar nicht ein abstrakter Mensch, nicht der Mensch überhaupt, sondern das konkrete menschliche Individuum. Sozialistische Strömungen erwuchsen immer aus Protest gegen eine unmenschliche Wirklichkeit, gegen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, gegen den Haß in den zwischenmenschlichen Beziehungen [...]. Und eben deshalb ist jeder Sozialismus eine Art Theorie des Glücks, wenn auch nicht jede Form des Sozialismus eine Theorie des Kampfes, des authentischen Kampfes um dieses Glück ist. Wer jedoch nicht den Menschen im Mittelpunkt der sozialistischen Idee sieht, übersieht, was an ihr das Wichtigste ist, und versteht sie nicht.“

204 Kosik, Karel: *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.

Versuche, Marx als einen normativen Individualisten auszuweisen.²⁰⁵ Der Mensch ist und bleibt für Marx ein soziales Wesen, das zu wahrere Individualität erst innerhalb der Gemeinschaft finden kann, denn „letztlich können wir uns nur durch andere verwirklichen“, wie Terry Eagleton Marx’ philosophische Anthropologie zusammenfasst.²⁰⁶

205 Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx’ kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

206 Eagleton, Terry: Warum Marx recht hat, Ullstein Verlag, Berlin 2012, S. 108.

2 Zwei konvergierende Lesarten

Im Folgenden möchte ich anhand zweier unkonventioneller Lesarten von Jeremy Bentham und Karl Marx zeigen, dass beide Denker trotz signifikanter Unterschiede einander näherstanden, als es die bisherigen Deutungen aufzeigen konnten oder wollten. Ich deute Bentham im Sinne eines „sozialen Hedonismus“ und Marxens Theorie als „kommunistischen Individualismus“. In diesen Leseweisen erscheinen beide Autoren einander in ihren Zielen und Mitteln als nah und fern zugleich. Insbesondere aber inwiefern beide Theorien einander näherstehen als zunächst vermutet, soll im Folgenden aufgezeigt werden, wobei zugleich Unterschiede nicht heruntergespielt werden dürfen. In diesem Kapitel geht es zunächst darum, beide politischen Theorien auf eine spezifische Weise zu interpretieren und diese Lesarten in dem folgenden Vergleichskapitel in systematischer Weise aufeinander zu beziehen.

Meine methodische Vorgehensweise ist die eines Theorievergleichs. Um diesen in den historischen Kontext einzubetten, ziehe ich im Folgenden an vielen Stellen sozialhistorische und kulturgeschichtliche Sekundärliteratur heran. Zu Beginn steht dabei meine eigene Lesart beider Autoren, deren Denken ich möglichst konvergierend zueinander erörtere. Dabei steht mal die Kontextualisierung im jeweiligen historischen Kontext im Vordergrund, teils aber auch die Nachzeichnung ihrer prinzipiellen Argumentation. In Abgrenzung zum Ansatz der *Cambridge School*¹ gehe ich nicht davon aus, dass eine sozialhistorische Kontextualisierung einzig an den Intentionen eines Autors innerhalb seines spezifischen geschichtlichen Rahmens interessiert sein sollte, seine Aussagen demnach nur für ihn und seine Zeit als relevant erachtet werden sollten. Vielmehr erachte ich politische Ideengeschichte immer auch als Baukasten der politischen Kreativität der Gegenwart.

Der vergleichende Ansatz dieser Arbeit basiert auch auf der folgenden Überlegung: Der Vergleich von Bentham und Marx kann keiner sein, der geschlossene

1 Siehe dazu: Mulsow, Martin; Mahler, Andreas (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.

Systeme oder Demokratietheorien einander gegenüberstellt. Deswegen braucht es einen Ansatz, der bei den Fragmenten ihres Schaffens beginnt. Dazu aber braucht es eine Orientierungslinie: Wenn es, wie Judith Shklar meint, einen intuitiven Sinn für alltägliche Ungerechtigkeiten gibt,² so mag es spätestens seit der Französischen Revolution auch einen Sinn dafür geben, welche Umstände mit Demokratie nicht zu vereinbaren sind.³ Wenn es also keine ausgearbeitete Gerechtigkeitstheorie braucht um Ungerechtigkeit empfinden zu können, so kann man auch annehmen, dass man undemokratischen Zustände problematisieren kann, ohne dabei zugleich eine Demokratietheorie formulieren zu müssen. Auch wenn es die Logik gebietet, dass es zunächst einen klar definierten Begriff braucht, um Abweichungen von diesem benennen zu können, so sollte man doch im Sinn behalten, dass die politische Geschichte ihre Deutung erst im Nachhinein erfährt. Zugleich sind die in ihr Zeitgeschehen verstricken Akteure – also auch Bentham und Marx – eher von ungefähren Vorstellungen geleitet, die erst im Verlauf der Auseinandersetzungen an Konturen gewinnen.⁴ Daneben sind es oft unscharfe Begriffe wie „Freiheit“, „Ordnung“ oder „Gerechtigkeit“, mit denen politische Akteure in diesen Auseinandersetzungen um Gefolgschaft werben. Sie wissen, dass ganz verschiedene Vorstellungen in diese unscharfen Begriffe hineinprojiziert werden können.⁵ Demokratietheorien normativer und deskriptiver Art sind hingegen systematische Abstraktionen. Man sollte demnach – in Anlehnung an Marx’ bekannte Formulierung – die Logik der (politi-

-
- 2 Vgl. Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Fischer, Frankfurt am Main 1997 (engl. 1990).
 - 3 Auch Shklar weist auf eine Verbindung von Demokratie und Gerechtigkeitssinn hin. Für sie kommen demokratische Prinzipien einer Selbstverpflichtung gleich, gegenüber Äußerungen von Unrechtsempfindungen aufmerksam zu bleiben. Darüber hinaus verpflichten sie dazu, anhand dieser wahrgenommenen Äußerungen von Unrechtsempfindungen auch die Bereitschaft zu pflegen, die bestehenden Regeln kritisch zu prüfen. Vgl. ebd., S. 133.
 - 4 Bezüglich Marx, siehe hierzu: Bohlender, Matthias; Schönfelder, Anna-Sophie; Spekker, Matthias (Hrsg.): „Kritik im Handgemenge“, Die Marx’sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, transcript Verlag, Bielefeld 2018.
 - 5 Ernesto Laclau nennt solche Begriffe „leere Signifikanten“. Sie bringen in bestimmten politischen Kontexten den von vielen empfundenen Mangel von etwas zum Ausdruck. Dabei ist den jeweiligen verschiedenen politischen Kräften daran gelegen jene Begriffe für sich zu besetzen, da sie auf diese Weise ihre Interessen als Interessen der Allgemeinheit ausgeben können. Leere Signifikanten können demnach die (immer brüchig bleibenden) Fundamente einer politischen Hegemonie bilden. Siehe dazu: Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? in: ders.: Emanzipation und Differenz, Turia und Kant, Wien 2002, S. 65-78.

schen) Sache nicht mit der Sache der Logik (dem Gegenstand der Philosophie) verwechseln, denn das politische Geschehen ist immer vielschichtig und mehrdeutig. Das Kapitel des systematischen Vergleichs bemüht sich deshalb Benthams und Marx' Demokratievorstellungen über deren Problematisierung undemokratischer Zustände zu konturieren. Ihre Kritiken sind weniger als systematische Demokratietheorien zu begreifen, sondern vielmehr als Kritiken im Namen der Demokratie.

2.1 JEREMY BENTHAMS SOZIALER HEDONISMUS

„The principle of the greatest happiness to the greatest numbers is opposite to selfishness“⁶

Jeremy Bentham

Benthams Utilitarismus speiste sich insbesondere aus den Schriften von David Hume, Joseph Priestley, Claude Adrien Helvétius und Cesare Beccaria. Während Bentham aus Humes Schriften die deskriptiven Prinzipien des individuellen Verhaltens entnahm, fand er bei Priestley das normative Leitprinzip der Regierung in dessen Formel vom „Glück der größten Zahl“ und bei Helvétius und Beccaria das Prinzip der Nützlichkeit als Bemessungsgrundlage politischen oder reformerischen Handelns.⁷ Darüber hinaus war Bentham mit den Schriften Condillacs, Maupertius, Voltaires und D'Alemberts sowie jenen von Hobbes, Bacon, Locke, Shaftesbury, Lord Bolingbroke, Mandeville, Hutcheson und Hartley vertraut.⁸ Trotz der lebenslangen Suche nach weiteren Namen für seinen Ansatz (wie etwa „eudaimonology“ oder „felicitarianism“)⁹ wählte Bentham schließlich den Begriff des Utilitarismus für sein Denken.¹⁰

Der Utilitarismus wird heute im deutschen Sprachraum wenig rezipiert, und wenn, dann wird er oftmals einseitig dargestellt. Ein Vorurteil, das immer wieder gegenüber den Hedonisten der Antike wie später auch gegenüber dem Utilitarismus

6 Bentham, Jeremy: A Table of the Springs of Action, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism, Clarendon Press, Oxford 2002, S. 56.

7 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 102–107.

8 Vgl. ebd., S. 105.

9 Vgl. ebd., S. 226.

10 Vgl. ebd., S. 103.

Benthams und John Stuart Mills vorgebracht wurde, ist, dass jene Philosophie eine „Philosophie der Schweine“ (Thomas Carlyle) sei, die keinen Sinn für Moral besitze. In meiner Interpretation möchte ich konträr zu dieser Kritik zeigen, dass Benthams „sozialer Hedonismus“ zwar vom Individuum und dessen Bestreben, seine Bedürfnisse zu befriedigen, ausgeht, jedoch dabei immer auch zugleich den Nutzen aller im Blick hat. Der klassische Utilitarismus basiert zwar auf dem Individuum, jedoch ist er – entgegen der marxschen Interpretation Benthams – eher altruistisch als egoistisch ausgerichtet.¹¹

Einleitend möchte ich die von Bentham selbst nur grob dargelegten Prinzipien des Utilitarismus skizzieren. Auch soll dabei gezeigt werden, dass sich der Utilitarismus seiner Zeit explizit als radikale Sozialkritik verstand. Nachdem dies geschehen ist, werde ich in meiner Auseinandersetzung mit der Utilitarismuskritik Pierre Bourdieus und der Pflichtethik Immanuel Kants zu zeigen versuchen, dass sich deren Bild des Utilitarismus als unzutreffend erweist und sich zudem die behaupteten Gegensätze in bloße Scheingegensätze verwandeln. Abschließend soll hier geklärt werden, wie sich Benthams Utilitarismus zum Egalitarismus und zur heutigen Form europäischer Demokratien verhält.

Benthams utilitaristische Grundüberlegungen finden sich in den wenigen Prinzipien, die er in seiner einflussreichen 1789er-Schrift *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* vorangestellt hat. Ohne Umschweife beschreibt Bentham gleich zu Beginn den Kern seiner Anthropologie:

„Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – Leid und Freud – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem was wir tun, was wir sagen, was wir denken: Jegliche Anstrengung, die wir auf uns nehmen können, um unser Joch von uns zu schütteln, wird lediglich dazu dienen, es zu beweisen und zu bestätigen. Jemand mag zwar mit Worten vorgeben, ihre Herrschaft zu leugnen, aber in Wirklichkeit wird er ihnen ständig unterworfen bleiben. Das Prinzip der Nützlichkeit erkennt dieses Joch an und übernimmt es für die Grundlegung jenes Systems, dessen Ziel es ist, das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten. Systeme, die es in Frage zu

11 Ähnlich argumentiert etwa auch: Parekh, Bhikhu: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Routledge, London; New York 2011 (1974), S. vii-xxvii.

stellen versuchen, geben sich mit einer Laune anstatt mit der Vernunft, mit Dunkelheit anstatt mit Licht ab.“¹²

Dieses ontologische Axiom ist die Grundlage Benthams politischen Denkens, das sich der allgemeinen Nützlichkeit widmet, indem es dem Individuum wie auch dem Gesetzgeber ein Nutzenkalkül an die Hand gibt. Das Kalkül bedarf der Möglichkeit des Messens von Freud und Leid zur anschließenden Beurteilung des Nutzens. Scheinbar ermöglicht erst jenes Messen eine Vergleichbarkeit zwischen verschiedenen möglichen Handlungen eines Individuums sowie auch den Vergleich der Kosten und Gewinne des Akteurs gegenüber seinen Mitbürgern und deren stets in die Kalkulation mit einbezogenen Nutzen. Benthams Kriterienkatalog schlägt vor, eine jegliche Handlung angesichts ihrer Intensität, Dauer, Gewissheit oder Ungewissheit, Nähe oder Ferne, Folgeträchtigkeit und der Reinheit der Freude oder des Leids sowie des Ausmaßes des betroffenen Personenkreises zu beurteilen.¹³ Eine Idee, die er von Beccaria übernahm.¹⁴ Dies alles kumuliert in der zunächst krude wirkenden Anweisung:

„Man addiere die Werte aller Freuden auf der einen und die aller Leiden auf der anderen Seite. Wenn die Seite der Freude überwiegt, ist die Tendenz der Handlung im Hinblick auf die Interessen dieser einzelnen Personen insgesamt gut; überwiegt die Seite des Leides, ist ihre Tendenz insgesamt schlecht. [...] Man bestimme die Anzahl der Personen, deren Interessen anscheinend betroffen sind, und wiederhole das oben genannte Verfahren im Hinblick auf jede von ihnen. Man addiere die Zahlen, die den Grad der guten Tendenz ausdrücken, die die Handlung hat – und zwar in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt gut ist; das Gleiche tue man in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt schlecht ist. Man ziehe die Bilanz; befindet sich das Übergewicht auf der Seite der Freude, so ergibt sich daraus für die betroffene Gesamtzahl oder Gemeinschaft von Individuen eine allgemein gute Tendenz der Handlung; befindet es sich auf der Seite des Leides, ergibt sich daraus für die gleiche Gemeinschaft eine allgemein schlechte Tendenz.“¹⁵

12 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 55-56.

13 Ebd., S. 80.

14 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 107.

15 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 81.

Diese kurze Passage zeigt deutlich, dass Benthams Utilitarismus ganz offensichtlich nicht rein egoistisch ist.¹⁶ Entgegen der dominanten Interpretation Benthams ist das beschriebene Nutzenkalkül zudem nicht als naiv zu bezeichnen, da sich dieser sehr wohl des Umstandes bewusst war, dass eine solche Kalkulation im Konkreten einen utopischen Charakter hätte.¹⁷ So fügte er zugleich hinzu:

„Es kann nicht erwartet werden, daß dieses Verfahren vor jedem moralischen Urteil und vor jeder gesetzgebenden oder richterlichen Tätigkeit streng durchgeführt werden sollte. Es mag jedoch immer im Blick sein, und je mehr sich das bei solchen Anlässen tatsächlich durchgeführte Verfahren diesem annähert, desto mehr wird sich ein solches Verfahren dem Rang eines exakten Verfahrens annähern.“¹⁸

Was aber eine weiche Kalkulation von einer Kalkulation im strengen Sinne unterscheidet, bleibt bei Bentham undeutlich. Vieles, so möchte ich behaupten, spricht jedoch dafür, dass Bentham hier etwas offenlegen will, das allgemein hin als Abwä-

16 Und auch der Bentham-Biograf Mary Peter Mack kommt bereits 1962 zu dem Schluss: „Far-fetched as a great deal of anti-Bentham commentary is, it rises to sublime irrelevance here. What is ‘the interestphilosophy of the Bentham school?’ It is surely not Benthamic. ‘Egoistic hedonism’, ‘selfish’, ‘self-interested’, ‘laissez faire’, ‘individualism’: to what doctrines do these pejoratives apply? Certainly not to the Utilitarian one. The exclusive purpose of Bentham’s factual descriptions was to point the way for his prescriptions. If he drew the savage in any of his shapes as blindly self-preoccupied, his object was to help this primitive to see, to open his imagination, to teach him sympathy, benevolence, and tolerance. One of Bentham’s grand visions was an expanding universe of moral imagination. ‘Indirect’ or ‘transcendental’ legislation was this future science of an endless variety of civilizing tasks government might undertake when Utilitarian prescriptions became facts. It is a grave misfortune that this large, original, exciting area of Bentham’s thought should be unpublished and unknown, for it is one of the critics’ excuses for error.“ Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 208.

17 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 233.

18 Bentham, Jeremy: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte*, Francke, Tübingen 2008, S. 81.

gen bezeichnet wird, jene alltägliche Praxis,¹⁹ die den politischen Menschen prägt.²⁰ Bentham stützt sich dabei implizit auf die Erwartungshaltungen des kalkulierenden Individuums, die sich ihrerseits aus Erfahrungswerten generieren. Für konkrete Beurteilungen sind bei Bentham „ganz wesentlich empirische Kenntnisse erforderlich“²¹. Letztere wiederum sind im Normalfall nur zum Teil bewusst. Doch ist es gerade die angeblich gesetzte bewusste Kalkulation der Akteure, die die Kritik am Utilitarismus provozierte. Wenn es also theoretisch zunächst unmöglich erscheint, den individuellen Nutzen mit dem anderer zu vergleichen, so stellt sich andererseits heraus, dass solche Vergleiche und darauf basierende Entscheidungen tagtäglich getroffen werden, wobei immer die individuelle Erfahrung im Hintergrund dessen steht.

Die Kritik Pierre Bourdieus am Utilitarismus ist sicher eine der schlagkräftigsten und wird hier deshalb exemplarisch skizziert.²² Im folgenden Abschnitt möchte ich anhand Bourdieus Kritik zeigen, dass 1.) der Begriff vom ökonomischen Handeln viel weiter gefasst werden kann, als es die häufige Engführung auf monetäre Gewinnmaximierung nahelegt, sowie 2.), dass auch Bentham, entgegen der Annahmen mancher seiner Kritiker, einen Sinn für die vielfältigen Dimensionen des ökonomischen Handelns hatte.

Bourdieu, der dem Utilitarismus das Modell des *homo oeconomicus* zuschreibt und darin nicht nur ein heuristisches Mittel, sondern eher eine ontologische Aussage zu erkennen glaubt, weist mit seinem Ansatz darauf hin, dass der Mensch nicht oder nur sehr selten kalkuliert bzw. höchst selten tatsächlich berechnend ist. Wenn er es aber doch ist, so erweist er sich als ein idealtypischer Unternehmer seiner selbst, der den kapitalistischen Geist verinnerlicht hat. Als solch kalkulierender Mensch ist er ein Ausdruck einer spezifischen historischen Epoche der westlichen Welt, nicht aber exemplarisch für den Menschen als solchen. Besonders deutlich wird dieser Unterschied in Bourdieus Studien über den Zusammenprall zweier Lebensstile während des Algerienkrieges (1954–1962). Auf der einen Seite stand die

19 Siehe dazu auch argumentativ ähnliche Ausführungen in: Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 34.

20 Siehe dazu auch Robert Dahls Überlegungen zum Zusammenhang von Demokratie und Utilitarismus: Dahl, Robert A.: Democracy and Its Critics, Yale University Press, New Haven 1989, S. 143.

21 Höffe, Otfried: Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 12.

22 Siehe dazu: Bourdieu, Pierre: Gegen den Utilitarismus, in: ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 143–150.

traditionelle algerische, auf Gemeingütern basierende Reziprozitäts-Ökonomie. Innerhalb dieser wurden Gaben mit Gegengaben bedacht, wobei der Austausch niemals unmittelbar erfolgte. Der Austausch schuf soziale Kohäsion. Zwar konnte sich der Einzelne dabei nie eines vollkommenen Ausgleichs gewiss sein, doch der hohe symbolische Wert des Ehrbegriffs sicherte den verzeitlichten Gabentausch. Auf der anderen Seite kam durch die französische Kolonialisierung ein kapitalistisch-monetäres System ins Land, das auf der Ebene des Individuums funktionierte und direkten Ausgleich (monetäre Entlohnung) vorschrieb. Durch administrative Maßnahmen wurden außerdem die Gemeindegüter privatisiert und Stammes- und Familienstrukturen durch Umsiedelungen aufgelöst, um der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die nötige Basis zu geben. Das traditionelle algerische Ethos bzw. der Habitus wurde aus französischer Perspektive nur als Widerstand gegen die Moderne oder schlicht als Faulheit interpretiert, die nicht zum unternehmerischen Erfolg führen konnte. Erst durch eine Erweiterung des Kapitalbegriffs bzw. die Einführung der Idee symbolischen Kapitals gelang es Bourdieu, zu zeigen, dass Algerier, die dem traditionellen Ethos verhaftet waren, (bewusst oder unbewusst) auf ihre eigene Weise ökonomisch handelten, jedoch nicht im monetären Sinne.

Beispielsweise offenbarten Bourdieus Feldstudien, dass es sich als durchaus rational erwies, nach einer reichen Ernte einen weiteren Ochsen zu kaufen, selbst wenn das Futter für diesen bald aufgebraucht sein würde und selbiger vor den Pflügearbeiten im Herbst wieder verkauft hätte werden müssen. Seine zeitweilige Anschaffung ermöglicht es – und dies kann erst mit dem erweiterten Kapitalbegriff Bourdieus bzw. der Einführung „symbolischen Kapitals“ überhaupt erfasst werden – sich zur Heiratszeit als das „Haus mit den zwei Ochsen und dem Maultier“ einen besonders guten Ruf zu erwerben.²³ Das Ziel ist hierbei der Erwerb von Anerkennung, die für Bourdieu das wertvollste soziale Gut überhaupt darstellt. Auch in einem solchen Sinne können Akteure also durchaus ökonomisch und interessengeleitet handeln, wobei sie zugleich dem monetär-kalkulierenden Schema des kapitalistischen Geistes fremd bleiben. Letzterer Lebensstil bleibt für den traditionellen algerischen Ethos eine fremde Kulturpraxis.²⁴

23 Bourdieu, Pierre: *Algerische Skizzen*, Suhrkamp, Berlin 2010, S. 101.

24 Bourdieu: „Die rationale Verwendung einer begrenzten Geldsumme setzt [...] eine äußerst komplexe Berechnung voraus, bei der erstens der mögliche künftige Einsatz im Rahmen der zur Verfügung stehenden Mittel zu bestimmen ist, [...] und zweitens [...] vernünftige Entscheidungen im Hinblick auf eine hierarchisierte Struktur von Zwecken zu treffen sind. Bekanntlich widerstrebt selbst in unseren Gesellschaften, in denen mit dem Erwerb der Kulturtechniken tendenziell die Grundsätze von Sparsamkeit, Wirtschaftlichkeit, Rentabilität eingeschränkt werden, das häusliche Wirtschaften seiner Ratio-

Ich behaupte nun, dass Bourdieus Beobachtungen sich entgegen dessen Annahmen tatsächlich im Einklang mit Jeremy Benthams Auffassungen befinden, wonach eine jede Handlung, ob altruistisch motiviert oder nach individuellem Gewinn (welcher Art auch immer) strebend, notwendig interessen­geleitet sei. Inwieweit dies dem Akteur im Moment seiner Handlung ersichtlich ist, ist eine andere Frage. Eine Nähe Bourdieus zum Utilitarismus stellt auch Hans Joas heraus. Für diesen ergänzt Bourdieu das vermeintlich allein am ökonomischen Nutzen orientierte Kalkül des Utilitarismus mit weiteren möglichen Güterformen wie etwa dem Sozialprestige.²⁵

John Stuart Mill wendet in seinem frühen Text *Bemerkungen zu Benthams Philosophie* (1833) gegenüber Benthams Modell ein, dass es nicht ausschließlich der erwartete Lustgewinn sei, der über das Handeln entscheidet, sondern auch die augenblicklichen Gefühlslagen bei der Erwägung einer möglichen Handlung stets eine große Rolle spielen und diese durchaus auch impulsiv sein können. Dieser Einwand trifft aber nur sehr bedingt zu, da diese Anmerkung Mills letztlich nur eine Feindifferenzierung ist.²⁶

Für Bentham galt, dass das, was das spezifische Glück und Interesse sei, ob nun „push-pin“ (ein Kinderspiel) oder „poetry“,²⁷ nur von den Individuen festgelegt werden könne,²⁸ während John Stuart Mill später zwischen verschiedenen Qualitäts-

nalisierung. Was Wunder, daß die Algerier – namentlich auf dem Lande – die größte Mühe haben, derart komplexe, mit einem Ethos verwachsene Techniken sich anzueignen und zu handhaben, die dem Geist ihrer Tradition dermaßen fernliegen.“ Bourdieu, Pierre: *Algerische Skizzen*, Suhrkamp, Berlin 2010, S. 109.

25 Siehe dazu: Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Berlin 2011, S. 518-557.

26 Mill, John Stuart: *Bemerkungen zu Benthams Philosophie* (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): *John Stuart Mill. Ausgewählte Werke*, Band III: *Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates*, Teil 1: *Individuum, Moral und Gesellschaft*, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 50-51.

27 Bentham schreibt: „Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry“, Bentham, Jeremy: *The Rationale of Reward*, John and H.L. Hunt, London 1825, S. 206. John Stuart Mill reformuliert Benthams Gedanken und spitzt ihn zu: „He says, somewhere in his works, that ‘quantity of pleasure being equal, push-pin is as good as poetry’.“, Mill, John Stuart: *Bentham*, in: Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, Volume 1, Routledge, London, New York 1993, S. 174.

28 Der Container-Charakter des Interesse-Begriffs bringt Bentham zu der Formulierung: „Interest is one of those words, which not having any superior genus, cannot in the ordinary way be defined.“, Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Fred-

ten der Freude unterschieden wissen wollte.²⁹ Geht man von Benthams Akzentuierung der persönlichen Präferenzierung einer spezifischen Form der Lust aus, ist es durchaus vorstellbar, dass sich Bentham für eine Erweiterung des Kapitalbegriffs, wie sie Bourdieu vornahm, bzw. für eine Anerkennung der möglichen Zieldifferenz dahingehend, welche Kapitalform jeweils angestrebt werde, offenherzig gezeigt hätte.³⁰ Darüber hinaus kann etwa das in Algerien von Bourdieu beobachtete Ehrgefühl, welches die Grundlage einer Gabentauschwirtschaft bildete, ohne Weiteres in Benthams Schema der individuellen Motivation verortet werden. Bentham unterschied in seiner *Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebungen* (1789) in vier denkbare „Sanktionen“, die das dem Blick der Gesellschaft ausgesetzte Individuum treffen können. Dies sind die physische, politische, religiöse sowie die moralische oder öffentliche Sanktion. Letztere verkoppelt Bentham im Weiteren mit Begrifflichkeiten wie „Liebe zur Reputation“ und „Sinn für Scham“.³¹ Tatsächlich zeigt sich also, dass Bentham wie Bourdieu davon ausgehen, dass Menschen zwar stets notwendig interessensgeleitet handeln, teils jedoch im engeren ökonomisch-monetären Sinne, teils im weiteren ökonomisch-symbolischen Sinne.

Bourdieu begreift den Menschen vor allem als ein praktisches Wesen, das von bestimmten Habitusformen geprägt ist und die Spielregeln seines jeweiligen sozialen Feldes inkorporiert hat. Insofern setzt sich der Habitus aus (empirischen) sozialen Erfahrungen zusammen. So würde sich etwa ein Fußballspieler als ein schlechter erweisen, wenn er den Versuch unternimmt die Laufbahn des Balls zu berechnen. Stattdessen orientiert sich seine körperliche Reaktion an unbewussten Erfahrungswerten, die ihn die Flugbahn des Balls perfekt antizipieren lassen. Doch auch dies kann nicht als Gegensatz zur Position Benthams aufgebaut werden, denn auch bei ihm ist die empirische Erfahrung die erste und einzig vernünftige Grundlage al-

erick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone Press (u.a.), London 1996, S. 12.

29 Vgl. Mill, John Stuart: Bentham (1838), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): *John Stuart Mill. Ausgewählte Werke*, Band III: *Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates*, Teil 1: *Individuum, Moral und Gesellschaft*, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 119-172.

30 Wenn auch Bentham in diesem Punkt im Gegensatz zu Bourdieu, für den individuelle Ziele auch vom Feld mitbestimmt werden, wohl eher methodologischer Individualist geblieben wäre.

31 Diese hier aufgenommenen Begriffe wurden von Peter Niesen ins Deutsche übertragen: Niesen, Peter: *Die Macht der Publizität. Jeremy Benthams Panoptismen*, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 237.

ler Entscheidungen.³² Erweist sich also, wie hier gezeigt, die Annahme, dass jeder utilitaristische Ansatz von einem notwendig bewusst kalkulierenden Akteur ausgeht, dem seine Präferenzordnung und die möglichen Folgen völlig transparent vor Augen stehen, als hinfällig, so fällt auch die Differenz zwischen Bentham und seinem praxistheoretischen Kritiker. Hinzugefügt werden kann, dass es Benthams Anliegen war, die Grundlagen von Entscheidungen im politischen wie im juristischen Bereich transparenter zu machen. Keinesfalls aber nahm er eine ihm oftmals unterstellte naiven Position ein, die von einer bereits gegebenen totalen Transparenz ausging.³³

Ich komme nun zum zweiten Gegensatz zum Utilitarismus. Dies ist die Differenz zur Pflichtethik in der Tradition Immanuel Kants, die auch als deontologische Ethik bezeichnet wird („Deon“ bedeutet Pflicht). Jeremy Bentham prägte als einer der Ersten den Begriff der „Deontologie“³⁴ und verstand sich zu seiner Zeit auch als ein Anhänger dieser Pflichtethik. Steffen Luik gibt hier den Hinweis, dass Bentham und Bowring (als Herausgeber) mit der 1834 auch auf Deutsch erschienenen *Deontologie* eine Pflichtenlehre im Hinblick auf das alltägliche Sittenleben entwickeln.³⁵ In der deutschen Version der *Deontologie* heißt es entsprechend:

„Der uns vorgesetzte Zweck ist, die Verbindung zwischen Interesse und Pflicht in allen Angelegenheiten des häuslichen Lebens klar vor Augen zu legen. [...] Nach den Grundsätzen der Moral kann es keines Menschen Pflicht sein, das zu thun, was wider sein Interesse streitet. Die Moral will ihn sein Interesse und seine Pflichten richtig würdigen lehren; und die folgende Untersuchung wird die Verwandtschaft beider zeigen. [...] Deontologie ist von den griechischen Wörtern τὸ δέον (was geeignet, nützlich, pflichtgemäss) ist und λογία (das Wissen) abgeleitet, und man versteht darunter die Pflichtenlehre; hier ist das Wort ganz ins Be-

32 Wenn diese auch im Gegensatz zu Bourdieus Position nicht über die Tradition vermittelt sein dürften, da diese Bentham als Gegensatz zur persönlichen Erfahrung erscheint.

33 Insofern ähnelte Benthams Projekt dem Pierre Bourdieus, der einerseits die gesellschaftlichen Selektionsmechanismen im Bildungssystem untersuchte, die in seinen Augen dazu dienten, die Reproduktion von gesellschaftlichen Machteliten zu verschleiern, sowie andererseits das politische Feld auf strukturelle Ungleichheiten und Enteignungstendenzen. Beide Ideologiekritiker strebten insofern nach Transparenz und Reflexivität. Vgl. Bourdieu, Pierre: Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Suhrkamp, Berlin 2013.

34 Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism, Clarendon Press, Oxford 2002.

35 Vgl. Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau, Köln (u.a.) 2003, S. 200.

sondere auf den Gegenstand der Moral angewandt, oder vielmehr auf jenen Theil der Wissenschaft, welcher ausser dem Bereiche der Gesetzgebung liegt. Als Kunst genommen, bedeutet Deontologie soviel, als, das zu thun, was recht ist, als Wissenschaft lehrt sie, wie man am schicklichsten in jedem Verhältnisse handeln müsse.“³⁶

Die Ergebnisse der *Deontologie* Benthams bleiben jedoch, wie Stephen Leslie anmerkt, eher abstrakt. Die Frage, wie Interesse und Pflicht zusammenfallen, wird nur oberflächlich behandelt, insofern dieses Zusammenfallen der dem alltäglichen Verhalten inhärenten Rationalität zugeordnet wird.³⁷ Benthams Argumentation zeigt u. a., dass der vom Mitgefühl und Sympathie geleitete Mensch in der Regel von sich aus nach moralischen, guten Handlungen strebt und diese Tendenz mit dem geschichtlichen Fortschritt noch verstärkt wird. Auch ein erweitertes Öffentlichkeitsprinzip solle für ehrenhafte und glücksbefördernde Handlungen, insofern alle Bürger nach Anerkennung streben.³⁸ Im Vergleich zur *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* kommt in der zur Explizierung gedachten *Deontologie* zu den vier bisherigen Sanktionsmechanismen menschlichen Handelns, der physischen, der moralischen oder öffentlichen sowie der religiösen, nun auch die der Sympathie (gemeint ist Empathie) hinzu.³⁹

Im Gegensatz zu Benthams Auffassung von Deontologie wird der Begriff der Deontologie heute im deutschen Sprachraum primär mit Kants Pflichtethik verbunden – wie auch Kants Philosophie mit dem an Konsequenzen orientierten Utilitarismus scharf kontrastiert wird.⁴⁰ Für Immanuel Kant, der heute als der bedeutendste deontologische Denker (Pflichtethiker) angesehen wird, muss moralisches Handeln als unabhängig von den konkreten und zufälligen Gegebenheiten, die Ent-

36 Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *Deontologie oder die Wissenschaft der Moral*. Aus dem Manuscript von Jeremy Bentham, geordnet und herausgegeben von John Bowring, Band I, Allgemeine Niederländische Buchhandlung, Leipzig 1834, S. 7; 22.

37 Vgl. Stephen; Leslie: *The English Utilitarians*, Band 1, Duckworth, London 1900, S. 313.

38 Vgl. Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002, S. 190-207.

39 Goldworth, Amnon: Editorial Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002, S. xxi.

40 Vgl. Werner, Micha H.: *Deontologische Ansätze*. Einleitung, in: Düwell, Marcus; Hübbenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*, Metzler, Stuttgart 2011, S. 122-127.

scheidungssituationen begleiten, begriffen werden. Kants Prinzip ethischen Handelns hat daher den Anspruch universell zu gelten. Das bedeutet aber auch, dass das deontologische Denken bestimmte Dinge oder Handlungen als intrinsisch gut oder schlecht qualifiziert. Eine Lüge ist hier beispielsweise immer unmoralisch. Selbst Notlügen aus altruistischen Gründen sind in Kants Ethik verboten.⁴¹ Kants Maßstab der Bewertung von Handlungen ist dabei die abstrakte menschliche Vernunft, die sich über Empirie und Gefühl erheben können soll, insofern sie die Erfahrungen strukturiert und ihnen Sinn verleiht. Dabei setzt sich Kants Philosophie explizit vom Empirismus David Humes ab. Mit der strukturellen Ausblendung gesellschaftlicher Umstände und Dispositionen kann jedoch u.a. die Genese der Moral nicht erklärt werden. Die Frage, wie und aus welchen Gründen sich die Moral entwickelt hat, bleibt bei Kant offen. Bentham's Modell der Moral kann dies schon eher leisten. Eine Vorabbestimmung von Handlungen ist für ihn unzulässig. Für Bentham kann der Maßstab der Beurteilung von Handlungen nur die wahrgenommene Nützlichkeit für die Gesellschaft sein, nicht aber eine angenommene abstrakte menschliche Vernunft. Für den Utilitarismus kann es keine intrinsisch guten oder schlechten Handlungen geben. Alle Handlungen müssen situationsabhängig betrachtet werden. In der Regel erweist es sich dann etwa als gesellschaftlich nützlich die Wahrheit zu sagen.⁴² Erst deshalb wird Ehrlichkeit in der Moral geschätzt. Das bedeutet aber

41 Siehe dazu Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797), die eine Reaktion auf die Einwände Benjamin Constants darstellte. Dieser schrieb: „Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatz gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“ Zit. in: Kant, Immanuel: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. AA VIII, S. 425-430.

42 Die Erkenntnis, dass sich regelhafte moralische Strukturen in kontingenten Umwelten ausbilden, versucht der sogenannte Regelutilitarismus zu beschreiben. Der Regelutilitarismus nähert sich dabei jedoch der Deontologie an, indem er die Befolgung von nützlichen Regeln auch dann einfordert, wenn sie im Einzelfall schlechte Konsequenzen haben könnten. Hierbei getroffene deontologische Anwendungsregeln der konkreten Situation werden auf der theoretischen Ebene konsequenzialistisch begründet. Der Regelutilitarismus besagt also, dass – auch auf die Gefahr hin, dass der Einzelne scheitert – moralische Regeln zu befolgen sind, weil sie sich als gesellschaftlich nützlich erwiesen haben. Vgl. Birnbacher, Dieter: Utilitarismus, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*, Metzler, Stuttgart 2011, S. 99-100.

auch, dass aus einer utilitaristischen Perspektive heraus eine moralische Handlung nicht an eine entleerte Form gebunden ist. Auch eine Lüge kann hier moralisch sein, wenn sie dem Glück der größten Zahl zuträglich ist. Nun kann man mit Bentham gegen Kant einwenden: Wenn Kant formuliert: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“⁴³, dann sind die Folgen des Handelns offenbar bereits im Blick, ohne dass Kant sich dies eingestehen will. Eine von Kant gewünschte Abkoppelung der Moral von Gesellschaft und Gefühl ist für Bentham eine Fiktion. In ähnlicher Weise kritisierte auch Arthur Schopenhauer Kants Versuch die reine Vernunft, aus der die Moral entspringen soll, von Empirie und Gefühl zu trennen.⁴⁴

Doch hat Kant nicht einfach einen Denkfehler begangen. Nach seiner Auffassung erweist sich der Mensch als frei, wenn er sich einem selbst gegebenen Gesetz übereignet, dem er bedingungslos folgt und sich dabei von seinen äußeren Zwängen und inneren Gefühlslagen unabhängig macht. Man denke hier etwa an das Beispiel von Antigone, die ihren Bruder trotz ausdrücklichen Verbots und absehbarer Strafe begräbt. Die Stärke der kantschen Konzeption liegt also darin, dass der moralische Mensch hier nicht als Opfer seiner Triebe erscheint und auch nicht als bloß durch die Umstände determiniert ist. Dies ist zugleich die vermeintliche Schwäche der benthamischen Konzeption, die aufgrund ihrer „pleasure and pain“-Fundierung – liest man sie böswillig – als vom Trieb geleitet erscheint. Kants kategorischer Imperativ und seine Abkopplung von der Empirie erscheint also unter Umständen als philosophisch attraktiv, wenn nicht gar nützlich.

Der offenbare Gegensatz zur utilitaristischen Orientierung an Konsequenzen relativiert sich aber, wenn man bedenkt, dass auch ein jedes Gesetz, das man sich selbst gibt und sich dadurch als frei erweist – und das zudem die Freiheit des anderen nicht einschränkt –, dem Gefühl geschuldet ist, das „Richtige“ zu tun. Auch ein nach seiner individuellen Pflichtethik Handelnder dient seinem gesellschaftlichen Wunschbild, egal worin sich dieses begründet – und sei es etwa in einer abstrakten Vernunftkonzeption. Auch hierfür kann Antigone wieder als Beispiel dienen. Im zweifachen Sinne ist dies mit der utilitaristischen Theorie vereinbar. Erstens blickt

43 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, S. 421.

44 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, in: ders.; Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, Haffmans, Zürich 1991 (1819), S. 529-676. Siehe hierzu auch Schopenhauers Mitleidsethik, die Kants Idee eines kategorischen Imperativs einen kalkulierten Egoismus vorwirft sowie das Prinzip des Imperativs für unangemessen erachtet, insofern Ethik eher als eine beschreibende Wissenschaft konzipiert werden sollte. Schopenhauer, Arthur (Autor); Welsen, Peter (Hrsg.): Über die Grundlage der Moral, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007 (1839).

der Handelnde auch auf die Konsequenzen seiner Handlung, ob persönlich unmittelbar oder nicht.⁴⁵ Zweitens steigert er durch seine Handlung sein subjektives Wohlbefinden. Eine übermäßige Betonung des Gesetzescharakters der individuellen Auswahl führt daher notwendig in die Irre, wenn die Gründe der Auswahl jener Ethik durch das nach Freiheit strebende Subjekt nicht näher beleuchtet werden. Mit Bentham ließe sich argumentieren, dass der nach einem selbst gegebenen Gesetz Handelnde danach strebt, im „Reinen mit sich“ (seiner erwählten Ethik) zu sein, um subjektives Unwohlsein zu vermeiden. Auch insofern ist er an Konsequenzen, wenn nicht sogar am Nutzen orientiert. Bentham selbst fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Wenn jemand das Prinzip der Nützlichkeit zu bekämpfen versucht, so geschieht dies mit Gründen, die, ohne daß er sich dessen bewußt ist, eben auf diesem Prinzip beruhen. Sofern seine Argumente etwas beweisen, beweisen sie nicht, daß das Prinzip *falsch* ist, sondern daß es *falsch angewendet* worden ist und somit nicht den Anwendungen entspricht, die nach seiner Ansicht möglich sind.“⁴⁶

45 Siehe dazu: Hare, R.M.: Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein?, in: Fehige, Christoph; Meggle, Georg: Zum moralischen Denken, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 11-34. Hare interpretiert Kant als einen gegenüber dem Konsequentialismus durchaus aufgeschlossenen Denker und als „Utilitarist des rationalen Willens. Denn auch ein Utilitarist kann vorschreiben, daß wir dazu beitragen sollen, die rationalen Präferenzen oder den auf Zwecke gerichteten Willen von Menschen zu erfüllen – Zwecke, die den Inbegriff des Glücks bedeuten.“ (S. 16) Hare gibt des Weiteren zu bedenken, dass bei einer Angleichung von auf der Vernunft fußendem Willen und der auf der Empirie basierten Präferenz nur diejenige Maxime wünschbar sei, die für alle von einer Handlung Betroffenen die beste Lösung sei – und dies sei letztlich utilitaristisches Denken. (Vgl. S. 19.) Weiter heißt es: „Ein Wille nämlich, der mit dem Anspruch der Universalität auftritt, muß [...] ein Wille sein, der die Zwecke der Willen anderer Menschen ebenso respektiert wie seine eigenen Zwecke“ (S. 22-23), was mit Benthams Vorstellung der absoluten Gleichwertigkeit individueller Wünsche übereinstimmt. Jenseits der konkreten inhaltlichen Bestimmung persönlichen ethischen Handelns seien sich Utilitaristen und Kant zudem darin einig, dass, um moralische Imperative wie den kategorischen Imperativ Kants oder die Maxime des Glücks der größten Zahl zu befördern, die Form des Imperativs universell sein müsse (vgl. S. 28).

46 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 59.

Solche Gegenpositionen der utilitaristischen Grundhaltung sind, wie Bentham in seinem *Fragment on Government* ausführt, der „Asketismus“, der sich am Glück in der Zukunft oder im Jenseits orientiert und daher antihedonistisch geprägt ist, und der „Ästhetizismus“, der stark klassengebunden und antidemokratisch disponiert ist. Für diese „falschen Anwendungen“ der Suche nach Glück gilt, wie Nancy L. Rosenblum anmerkt:

„Aestheticism and asceticism lie behind what Bentham conceived of as the two contemporary antilegal ideologies. Asceticism characterizes revolutionary fanatics, whose favorite political formula is natural rights; aestheticism characterizes the aristocracy and its allies, who are moved by antipathy to reform and whose political formulae are taken from classical rhetoric. Bentham was perhaps the first to treat these ideologies together and to suggest what it is the two share. His observations would become familiar later, when these dispositions made themselves manifest in the extremes of anarchy and reaction. Both, asceticism and aestheticism, are deliberate flights from utility, he argued; they are antilegal and antimodern; and they may be adopted alternately by the same man.“⁴⁷

Diese Position Benthams ist sicher nicht unproblematisch. Sie gibt eine binäre Opposition zwischen einem richtigen Utilitarismus und einem missglückten Utilitarismus vor, in den die gesamte bisherige Moralphilosophie zu fallen scheint. Die Moralphilosophie orientierte sich oftmals am Naturrecht und göttlichen Prinzipien, die es zu erkennen gelte. Neben Bentham fallen nur wenige aus diesem Schema heraus, wie etwa David Hume, der sich auf einen von Natur aus angeborenen „moral sense“⁴⁸ berief. Humes wie Benthams Positionen entsprechen jedoch dem Geist des 18. Jahrhunderts, in dem das göttliche Prinzip als höchster Orientierungspunkt immer stärker in den Hintergrund geriet und als dessen Ersatz einzig die biologische Natur oder die Gesellschaft verblieb.

Ich bin der Auffassung, dass Benthams Kriterienkatalog in erster Linie als ein Versuch verstanden werden kann, alltäglichen Entscheidungen Nachvollziehbarkeit zu verleihen und mögliche politische Optionen im Sinne des Nutzens zu überprüfen. Der Utilitarismus will aber auch Maßstäbe für unser alltägliches Handeln bieten.⁴⁹ Insofern ist er als eine Ethik zu verstehen, die sich auch auf ontologische An-

47 Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 59.

48 Vgl. Kühn, Manfred: *War Hume Utilitarist?*, in: Asbach, Olaf (Hrsg.): *Vom Nutzen des Staates: Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 96.

49 Für den ursprünglichen Utilitarismus Benthams gilt das nicht so sehr, insofern dieser eher auf Entscheidungsträger, Gesetzgeber etc. blickte.

nahmen über den Menschen stützt. Für die hier vertretene Lesart, dass Benthams Kalkül als Metapher zu verstehen ist, die zumeist unbewusste Prozesse bildlich einsehbar machen will, spricht auch Benthams Feststellung, wonach so oder so gilt: „Men calculate, some with less exactness, indeed, some with more: but all man calculate.“⁵⁰ Die bewusste Kalkulation kann im Voraus wie im Nachhinein zur Verifizierung des Nutzens vorausgegangener Handlungen herangezogen werden.⁵¹

Benthams utilitaristische Ethik legt somit metaphorisch offen, aus welchen mehr oder minder bewussten Motivationslagen Menschen handeln. Eine solche programmatische Offenlegung von Prinzipien, die im menschlichen Geist wirken, nennt Bentham daher auch „Logik des Willens“⁵². Letztere ist aber den Akteuren immer nur zum Teil transparent. Benthams Forschungsprogramm ist dabei, wie

50 Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Athlone Press (u.a.), London 1996. S. 173-174.

51 Ein weitere einflussreiche Kritik des Utilitarismus stellt Talcott Parsons *The Structure of Social Action* von 1937 dar. Parsons glaubte nicht daran, dass eine angenommene Nutzenorientierung des Menschen die Vielgestaltigkeit und innere Differenziertheit sozialer Systeme erklären könne, es vielmehr andere Logiken und Mechanismen geben müsse, die zur Erklärung herangezogen werden müssen. In seiner Kritik stützt er sich dabei auf die Schriften von Max Weber, Emile Durkheim, Alfred Marshall und Vilfredo Pareto. Parsons übersah, dass sich zumindest Jeremy Bentham nicht als erklärender Soziologe verstand, der sich auf die ontologische Annahme einer allgemeinen Nutzenorientierung berief. Vielmehr kritisierte Bentham die dem allgemeinen Nutzen (im Sinne des Glücks der größten Zahl) entgegenstehende Gestaltung der Institutionen seiner Zeit. Parsons Kritik des Utilitarismus ist nicht überzeugend, da er dem Utilitarismus, verstanden als soziale Theorie, die Annahme einer unmittelbaren und zudem undifferenzierten Nutzenorientierung unterstellt. Siehe dazu auch: Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Suhrkamp, Berlin 2011, S. 39-142.

52 Frederick Rosen schreibt einleitend zu Benthams *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* bezüglich Benthams Intention: „He dismissed the lingering influence of Aristotle, and especially those ‚who like the authority of Aristotle better than that of their own experience‘, and attempted to develop what Aristotle had apparently neglected, namely an account of the logic of the will as opposed to what he called Aristotle’s logic of understanding.“ Rosen, Frederick: Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Athlone Press (u.a.), London 1996, S. xxxii.

Georg Kramer-McInnis schreibt, als ein sensualistisches Konzept zu verstehen, das dem rationalistischen Konzept der reinen Vernunft zunächst entgegensteht.⁵³

Die Frage der Verrechnung von Individual- und Gruppeninteresse ist damit aber noch nicht hinreichend geklärt. Der Ideenhistoriker Élie Halévy unterschied bezüglich Benthams Utilitarismus einerseits in einen „psychologischen Hedonismus“, der besagt, dass Akteure faktisch nutzenmaximierend handeln, sowie andererseits in einen „ethischen Hedonismus“, nach dem soziale Akteure im Interesse der größten Zahl handeln sollten.⁵⁴ Dem benthamschen Gesetzgeber oblag es nun, beide Formen miteinander in Einklang zu bringen, wobei, wie P.J. Kelly betont, die Lösung hier nicht, wie manche Bentham-Interpreten glaubten, darin bestehe, dass der Gesetzgeber den „ethischen Hedonismus“ per Diktat aufoktroyiere.⁵⁵ Vielmehr ginge es Bentham, laut Kelly, um die Etablierung eines indirekten Prinzips im Sinne des „größten Glücks der größten Zahl“, das vor allem in einer klugen und indirekten Gesetzgebung bestand. Diese etabliere einen Rahmen, der Besitz garantiere und jene Sicherheit schaffe, auf die Bentham stets besonderen Wert gelegt habe.⁵⁶ John Stuart Mill kritisiert 1833, in einer frühen Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen Mentor, Benthams Auffassung von der Gesetzgebung dahingehend, dass Bentham blind für die Notwendigkeit der institutionell fundierten Charakterbildung der Nation gewesen sei. Bentham nehme die Menschen zwar so, wie sie seien, indem er ihren Egoismus akzeptierte und diesen durch eine entsprechende Gesetzbegeugung einrahmen wollte, aber eine wirkliche Verbesserung des Nationalcharakters hin zu mehr Tugend und Moral – und somit zum Glück – könne so nach Mill nicht erreicht werden.⁵⁷ Und auch Benthams Ideal einer repräsentativen Demokratie sei keine universell implementierbare Lösung, da bei der Suche nach politischen Reformen stets der jeweilige Stand einer Nation beachtet werden müsse.⁵⁸

53 Vgl. Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 58.

54 Halévy, Élie: *The Growth of Philosophic Radicalism*, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928), S. 14.

55 Vgl. Kelly, P.J.: *Utilitarianism and Distributive Justice: The Civil Law and the Foundations of Bentham's Economic Thought*, in: *Utilitas*, Volume 1, Issue 1, 1989, S. 65-66.

56 Vgl. ebd., S. 62-81.

57 Mill, John Stuart: *Bemerkungen zu Benthams Philosophie* (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): *John Stuart Mill. Ausgewählte Werke*, Band III: *Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates*, Teil 1: *Individuum, Moral und Gesellschaft*, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 46-47.

58 Ebd., S. 56-57.

Wenn Benthams Liberalismus, so wie es Kelly nahelegt, tatsächlich Sicherheit und Erwartungssicherheiten in den Vordergrund seiner utilitaristischen Theorie stellte, so ließe sich dies nur sehr schwer mit dem heutigen Neoliberalismus in Einklang bringen, als dessen Vorläufer Bentham, bedingt durch sein Streben nach einer Ökonomisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge sowie auch des Staates, teils gedeutet wird,⁵⁹ da der Neoliberalismus stets mit einer umfassenden Prekarisierung ökonomischer und auch sozialer Verhältnisse einhergeht. Die dadurch geschaffene umfassende Unsicherheit für die Mehrzahl der Bürger, insbesondere auch für die Mittelschicht, deren Reproduktion nun gefährdet scheint, müsste demnach dem größten Glück der größten Zahl, so wie es Benthams verstand, diametral entgegenstehen.

Offen ist bisher, ob der Utilitarismus Benthams auch in seiner Funktion als Inspirationsquelle für den Gesetzgeber eine ganz bestimmte Form der Verteilungsgerechtigkeit bevorzugt. Denkbar wäre etwa ein meritokratisches System, das nach Verdienst verteilt, ein solidarisches System, das nach Bedarf verteilt, sowie ein Prinzip der staatsbürgerlichen Gleichheit, das eine egalitäre Verteilung von Rechten, Pflichten und Gütern anstrebt.⁶⁰

Ein demokratisches System setzt als Fundament eine Gleichheit der Rechte (Isonomie) voraus, doch über die sozioökonomische Verteilung von Gütern scheint dabei noch nichts gesagt. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern Benthams utilitaristische Philosophie überhaupt demokratisch ist und wie genau sie sich zur Verteilung von Gütern verhält. Hilfreich ist dafür ein Seitenblick auf den historischen Kontext Benthams:

„Entwickelt wird der hedonistische Kalkül im spätfudalen und frühkapitalistischen England. Angesichts der damals bestehenden Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen einer dünnen Schicht Privilegierter enthält die in das Kalkül übersetzte demokratische Maxime, jeden ohne Unterschied gleich zu berücksichtigen; Benthams Diktum ‚everybody to count for one, and nobody to count for more than one‘, eine geradezu revolutionäre Gesellschaftskritik.“⁶¹

59 So etwa: Engelmann, Stephen G.: „Indirect Legislation“. Bentham’s Liberal Government, in: *Polity* 35(3), 2003, S. 369-388.

60 Vgl. Miller, David: *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Campus-Verlag, Frankfurt am Main (u.a.) 2008.

61 Höffe, Otfried: Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte*, Francke, Tübingen 2008, S. 19.

1789, im Jahr der Französischen Revolution, forderte Bentham in *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* eine Gleichberücksichtigung aller und erscheint daher als ein liberaler Demokrat. Der Liberalismus seiner Zeit forderte nicht nur ein Recht auf den ungehinderten Erwerb und Verkauf von Gütern auf dem freien Markt, sondern auch und vor allem politische Mitbestimmung des Bürgertums, das sich, gestützt auf seinen ökonomischen Aufstieg, zusehends gegen das politische Monopol des Adels stellte.

Um Benthams Überlegungen zum Grad des angebrachten demokratischen Gehalts politischer Teilhabe einerseits und der materiellen Güterverteilung andererseits beurteilen zu können, ist es angezeigt zunächst analytisch klar zwischen der Sphäre der Wirtschaft und der Sphäre der Politik zu unterscheiden. Bentham weist diesen distinkten Sphären unterschiedliche Funktionsprinzipien zu. Als Anhänger von Adam Smiths Wirtschaftstheorie darf auch für Bentham die Wirtschaft – im Normalfall – nicht direkt von politischen Entscheidungen beeinflusst werden.⁶² Gesellschaftlicher Wohlstand kann nur von frei handelnden Bürgern erarbeitet werden, und dafür braucht es vor allen Dingen (Erwartungs-) Sicherheit, Rechtsstaatlichkeit und Eigentumsschutz. Ohne diesen ermöglichenden Rahmen fehlt nach Bentham jede Motivation Investitionen zu tätigen, deren Ertrag mehr als unsicher ist. Für ihn stand genauso wie für Adam Smith fest, dass der Marktteilnehmer nach seinem Eigennutz strebt, und täte er es nicht, wäre er kaum überlebensfähig. Hier wird deutlich, dass der Eigennutz des materiellen Erwerbs nur durch Sicherheit garantiert werden kann. Dafür aber wurden seit Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft Steuern erhoben, um einen Rechts-, Militär- und Polizeiapparat zu finanzieren.⁶³ Die Bürger tragen seit jeher diese Kosten. Und erst dadurch wird ihr verbleibendes Eigentum erst tatsächlich materiell garantiert. Zugleich galt aber für Bentham, dass der utilitaristische Gesetzgeber davon ausgehen sollte, dass der wohlhabende Bürger im Durchschnitt als glücklicher anzusehen sei als der mittellose. Eine gleichmäßige Besteuerung würde also mehr Leid unter den ärmeren Bevölkerungsteilen schaffen. Daher trat Bentham für ein proportionales Steuersystem ein, das die

62 Hier gibt es jedoch wichtige Ausnahmen zu beachten. So hat sich Bentham zwar mit seiner Schrift zur Verteidigung des Wuchers (*Defence of Usury*, 1787) als Anhänger Adam Smiths erwiesen, doch erachtete er ebenso eine Marktpreisbindung für Getreide im Namen der gesellschaftlichen Sicherheit und Stabilität als sinnvoll und legitim. Vgl. Crimmins, James E.: Contending Interpretations of Benthams Utilitarianism, in: Canadian Journal of Political Science, Volume 29, No. 4 (Dec. 1996), S. 764-766.

63 Vgl. Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 242-243.

Wohlhabenderen stärker in die Pflicht nahm.⁶⁴ Auch Marx und Engels warben im *Kommunistischen Manifest* für eine progressive Besteuerung. Nach Mary P. Mack steht in der utilitaristischen Hierarchie das Prinzip der Ungleichheitsreduzierung nur sehr knapp hinter dem Prinzip der notwendigen Erwartungssicherheit, unter das auch der Eigentumsschutz und eine kalkulierbare Besteuerung fallen sollten.⁶⁵

Doch damit sind noch nicht alle Transaktionen materieller Güter erfasst. Eine demokratische und repräsentativ verfasste Gesellschaft braucht mehr als bezahlte Richter, Polizisten und Abgeordnete. Da Bentham der Überzeugung war, dass eine jede politische Gemeinschaft auch ein Grundmaß an sozialer Homogenität bedürfte, die nicht nur politisch und rechtlich, sondern durchaus auch in begrenztem Maße materiell zu verstehen sei, gilt er heute auch als Vordenker des Wohlfahrtsstaats. Wenn es auch für Bentham unvorstellbar war die Armut, die ihm auch als motivierend und letztlich als Quelle der Arbeit und damit des Reichtums gilt, abzuschaffen,⁶⁶ dürfe die Schere zwischen Arm und Reich nicht zu weit auseinanderklaffen. Jedoch nicht etwa weil jeder Mensch von Natur aus ein Recht auf Leben oder gar Menschenwürde hätte, sondern weil der Wohlfahrtsstaat im Namen des „größten Glücks der größten Zahl“ jene Grundbedürfnisse auch an der gesellschaftlichen Peripherie zu sichern hat, die der Ausgangspunkt Benthams sensualistisch inspirierten politischen Denkens sind. Der Mensch besitzt nach Bentham zudem ein einstmals auf die Familie oder die Kleinstgruppe beschränktes, durch die kulturelle Evolution aber auf die ihn umgebende Gesellschaft erweitertes Mitgefühl.⁶⁷ Insofern mindert das offenbare Leid des Bettlers unser Wohlbefinden. Wenn wir spenden, gleicht die Transaktion für Bentham keinem Nullsummenspiel, bei dem wir verlieren und der Bettler gewinnt.⁶⁸ Vielmehr gleicht sie einer Win-win-Situation, in der das Glück

64 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 288.

65 Vgl. ebd., S. 288

66 Vgl. Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 199.

67 Siehe dazu: Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 179.

68 Dieter Birnbacher erläutert: „Für den psychologischen Egoismus sind auch scheinbar von Motiven wie Mitleid und Solidarität bestimmte altruistische Handlungen egoistisch motiviert, z.B. durch Wünsche nach gesellschaftlicher Zuwendung, Zugehörigkeit und Anerkennung. Scheinbar moralisch motivierte Handlungen zielen auf die Vermeidung äußerer (Strafe, Tadel, Entzug sozialer Anerkennung) und innerer Sanktionen (Gewissensbisse, Selbstvorwürfe, verminderte Selbstachtung). Bentham und Mill, die Begründer des Utilitarismus, standen dem psychologischen Egoismus zumindest zeitweilig nahe. Bentham

der größten Zahl ungleich gesteigert wird. Bentham begründet dies mit seinem Theorem des *abnehmenden Grenznutzens*, wonach der erste Penny seinem Besitzer hilfreicher ist als der millionste. Dem Millionär wird der Verlust von wenigen Pennys kaum emotional schaden, dem Bettler hingegen erscheint ein noch so kleiner Gewinn emotional wie materiell ungleich wertvoller. Bentham erläutert seine These des abnehmenden Grenznutzens folgendermaßen:

„So far as depends upon wealth, – of two persons having unequal fortunes, he who has most wealth must by a legislator be regarded as having most happiness. But the quantity of happiness will not go on increasing in anything near the same proportion as the quantity of wealth: – ten thousand times the quantity of wealth will not bring with it ten thousand times the quantity of happiness. It will even be matter of doubt, whether ten thousand times the wealth will in general bring with it twice the happiness. Thus it is, that, the effect of wealth in the production of happiness goes on diminishing, as the quantity by which the wealth of one man exceeds that of another goes on increasing: in other words, the quantity of happiness produced by a particle of wealth (each particle being of the same magnitude) will be less and less at every particle; the second will produce less than the first, the third than the second, and so on.“⁶⁹

Die Art und Weise der benthamschen Thematisierung des abnehmenden Grenznutzens entkräftet einen immer wieder vorgebrachten Einwand gegen den Utilitarismus: dass dieser kein Prinzip distributiver Gerechtigkeit kenne, stattdessen nur die Maximierung des Gesamtnutzens fordere.⁷⁰ So könnte man mit Rekurs auf Bentham für eine starke Progressivsteuer plädieren, wie sie auch im *Kommunistischen Manifest* gefordert wird.

erwartete die Befolgung einer utilitaristischen Moral weniger von genuin moralischen Motiven wie Pflichtbewusstsein und Gewissenhaftigkeit als von dem Wunsch, äußeren Sanktionen wie staatlichen und göttlichen Strafen, sozialer Ablehnung und Meidung sowie anderen widrigen Folgen von Pflichtverletzung zu entgehen.“ Birnbacher, Dieter: Utilitarismus, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik, Metzler, Stuttgart 2011, S. 98.

69 Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelmann, Stephen G. (Hrsg.): Selected Writings: Jeremy Bentham, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 275-276.

70 Diese Auffassung vertritt auch der Philosoph Wilfried Hinsch, der sich ebenfalls um eine Rehabilitierung des im deutschen Sprachraum oft missverstandenen Utilitarismus bemüht: Hinsch, Wilfried: Die Gerechte Gesellschaft. Eine philosophische Orientierung, Reclam, Stuttgart 2016. S. 45-81.

Auch der Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen teilt diese falsche Kritik, indem er etwa schreibt, dass Utilitaristen „[...] im Allgemeinen nicht wollen, dass verschiedene Menschen den gleichen Nutzen genießen, sondern nur die Maximierung des *Gesamtnutzens* ohne Rücksicht auf die Verteilung im Blick haben [...]“, um dies dann als „keine besonders egalitäre Einstellung“ zu qualifizieren.⁷¹ Seine Kritik relativiert er jedoch zugleich und unterstreicht damit die auffällige Ambivalenz des Utilitarismus, der sich stets in verschiedene Richtungen deuten lässt:

„Und doch suchen auch Utilitaristen eine Gleichheit, nämlich die Gleichbehandlung aller Menschen, insofern, als Nutzengewinne und Nutzeneinbußen für alle Menschen ohne Ausnahme gleiche Bedeutung haben sollen. Indem Utilitaristen darauf bestehen, dass Nutzengewinn für alle gleich wichtig ist, machen sie sich eine besondere Art egalitären Denkens zu eigen. Gerade dieser egalitäre Zug steht im Zusammenhang mit dem Grundsatz des Utilitarismus, ‚den gleichen Ansprüchen aller Parteien gleiches Gewicht zu geben‘ [...]“.⁷²

Benthams Utilitarismus ist, wie gezeigt, gerade nicht indifferent gegenüber einer materiellen Verteilung, auch wenn sich aus seinen Schriften keine explizite Gerechtigkeitstheorie herausdestillieren lässt, wie sie John Rawls später als Grundlage einer liberalen Gerechtigkeitstheorie anmahnte, die er als Fortführung der Pflichtethik Immanuel Kants verstand.⁷³ Benthams Werk ist ein komplexes Mosaik aus Schriften über die Handlungsgründe des Menschen und Skizzierungen rationaler politischer Institutionen, die sich abseits von tradierten Naturrechten am Nutzen aller Bürger orientieren. Im Gegensatz zu diesem heterogenen Lebenswerk Benthams unternahm John Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1971 (dt. 1979) den Versuch einer konzisen Formulierung eines universalen Gerechtigkeitsprinzips. Dazu suchte er nach den Bedingungen, unter denen gesellschaftliche Regeln gefunden werden können, die allen Bürgern als gerecht gelten, und kommt dabei zu dem Schluss, dass diese nur in einem abstrakten Urzustand gefunden werden können, in dem die Einzelnen nichts über ihre tatsächliche gesellschaftliche Position wissen. Um nun einen Modus zu beschreiben, in dem solche gerechten Institutionen gefunden werden können, bringt Rawls in seiner Vertragstheorie den hypothetischen „Schleier des Nichtwissens“⁷⁴ als spezifisches Modell des Urzustandes ins Spiel. Erst unter einem solchen Schleier, entkleidet von ihren Lagen und Interessen,

71 Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2010, S. 319.

72 Ebd., S. 319.

73 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Suhrkamp, Berlin 2006.

74 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 36.

würden die Bürger sich auf gerechte, da allgemein anerkannte Institutionen und Verfahren einigen können. Diese gelten Rawls als „fair“, insofern sie von allen gemeinsam und freiwillig getragen werden.⁷⁵

Doch auch mit der Verwendung des „Schleiers des Nichtwissens“ als heuristisches Mittel würden Ungleichheiten bestehen. Rawls stellt die Prinzipien der Marktwirtschaft nicht infrage. Dabei geht er jedoch davon aus, dass man sich unter jenem Schleier des Nichtwissens auch darauf einigen würde, der denkbar schlechtesten Position, in die ein jeder geraten könnte, ein möglichst hohes Maß an Hilfsmitteln zur Seite zu stellen. Sein „Differenzprinzip“⁷⁶ besagt, dass Ungleichheiten durchaus legitim sind, wenn sie sich auch den Schlechtestgestellten im Schnitt als hilfreich erweisen. Das andere, diesem übergeordnete Prinzip, auf das sich geeinigt werden würde, ist das „Freiheitsprinzip“⁷⁷, mit dem Rawls die klassischen liberalen Grundfreiheiten meint.

Den klassischen, an Konsequenzen orientierten Utilitarismus, der ihm als Hauptgegner gilt, da er im angloamerikanischen Raum über lange Zeit die Gerechtigkeitstheorie dominierte,⁷⁸ kritisierte Rawls vor allem für dessen Annahme der Transparenz von Handlungsfolgen⁷⁹ sowie für die von diesem vermeintlich angenommene Möglichkeit der Verrechenbarkeit individueller Nutzengewinne.⁸⁰ Rawls will dem ein apriorisches Prinzip entgegenstellen, das einerseits ohne Messungen und Verrechnungen auskommt und andererseits gleichsam als Leitfaden für die faire Institutionen- und Verfahrensbildung in liberalen Nationalstaaten fungiert. Das (scheinbar) vom Utilitarismus allgemein hin anerkannte notwendige Übel der Benachteiligung einiger zum Wohle vieler glaubt er dabei umgangen zu haben. Problematisch an Rawls Utilitarismus-Rezeption, die sich hauptsächlich auf Bentham und Henry Sidgwick (1838–1900) stützt, ist jedoch dessen verkürzte Lesart der von Bentham skizzierten Distributionsprinzipien. So scheint für Rawls der klassische Utilitarismus in folgendem Aspekt eindeutig:

„Das erstaunliche Merkmal der utilitaristischen Gerechtigkeitstheorie ist nun, daß es keine – oder höchstens eine mittelbare – Rolle spielt, wie diese Summe der Befriedigungen über die einzelnen Menschen verteilt ist [...]. Die Gesellschaft muß ihre Güter – Rechte und

75 Vgl. ebd., S. 30

76 Siehe dazu: ebd., S. 336-337.

77 Siehe dazu: ebd., S. 336-337.

78 Siehe dazu: ebd., S. 19-65.

79 Vgl. ebd., S. 45.

80 Vgl. ebd., S. 46.

Pflichten, Chancen und Vorrechte, die verschiedenen Formen des Reichtums oder was es sonst noch geben mag – so verteilen, daß nach Möglichkeit dieses Maximum erreicht wird.“⁸¹

Dass dies bei Bentham so nicht der Fall ist, wurde weiter oben bereits anhand seines Prinzips des abnehmenden Grenznutzens und der von ihm angedachten Umverteilung dargelegt. Weiterführend gibt Rawls, im Hinblick auf die vermeintliche absolute Fixierung des Utilitarismus auf den Gesamtnutzen, zu bedenken, dass es nicht naheliegend sei, „[...] daß Menschen, die sich als Gleiche sehen und ihre Ansprüche gegeneinander geltend machen können, sich auf einen Grundsatz einigen sollten, der einigen geringere Lebenschancen auferlegt, nur weil die Summe der Vorteile für die anderen größer ist“⁸². Doch versteht sich zumindest Benthams Utilitarismus, der zwar als politisches Leitprinzip gedacht werden kann, kaum im gleichen Sinne als Vertragstheorie, wie es Rawls hier unterstellt. Deshalb findet sich bei Bentham auch keine Urzustandskonzeption. Benthams Utilitarismus ist weit weniger eindeutig zuordenbar als Rawls streng systematisierter Theorieentwurf. Benthams vielfältige und über einen langen Zeitraum entstandene Schriften treffen zum einen ontologische Aussagen über den Menschen, wie sie gleichermaßen am Nutzen orientierte politische Verfassungen entwerfen.

Abseits seiner Kritik teilt Rawls die auch von mir vertretene Annahme, dass es sich beim Utilitarismus Benthams in der Tendenz um eine soziale Ethik handelt:

„Der Utilitarismus gilt herkömmlicher Weise als individualistisch, und dafür gibt es gewiß gute Gründe. Die Utilitaristen setzten sich entschieden für die Freiheitsrechte und die Gedankenfreiheit ein, und sie waren der Überzeugung, daß das Wohl der Gesellschaft im Wohl des Einzelnen besteht. Und doch ist der Utilitarismus nicht individualistisch, jedenfalls wenn er auf dem natürlichen Wege hergeleitet wird, indem er nämlich alle Bedürfnisse zusammenfaßt und auf die Gesellschaft das Entscheidungsprinzip für den Einzelmenschen anwendet.“⁸³

Einzig ein Aspekt der Gerechtigkeitstheorie des Utilitaristen Henry Sidgwick's erscheint Rawls als denkbare Alternative zu seinem Entwurf der Gerechtigkeit als Fairness. In einem Vorwort zum 1981er-Wiederabdruck Sidgwick's *The Methods of Ethics* aus dem Jahr 1874 lobt er dessen Werk als die klarste und zugänglichste Ausformulierung der klassischen utilitaristischen Doktrin.⁸⁴ Rawls beurteilt Sidg-

81 Ebd., S. 44.

82 Ebd., S. 31.

83 Ebd., S. 48.

84 Vgl. Rawls, John: Foreword to *The Methods of Ethics*, 1982, in: Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1981, S. v.

wicks Schrift als „[...] the first truly academic work in moral philosophy which undertakes to provide a systematic comparative study of moral conceptions, starting with those which historically and by present assessments are the most significant“⁸⁵. Dabei greift Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* Sidgwick, die von diesem selbst wieder verworfene, Idee eines am Einzelnen orientierten „Durchschnittsprinzip“ der Glücksmaximierung heraus, mit dem nicht auf den gesellschaftlichen Gesamtnutzen geblickt wird, sondern darauf, dass es der breiten Mitte der Gesellschaft Nutzen einträgt.⁸⁶ Rawls hält dieses Konzept für eine ernst zu nehmende Alternative zu den von ihm definierten Axiomen bei einer fiktiven Wahl im Urzustand. Im Umkehrschluss unterstellt Rawls damit aber dem klassischen Utilitarismus erneut, dass, in Anbetracht eines von einem „unparteiischen Beobachter“⁸⁷ festgestellten maximierten Gesamtnutzens, wenige extrem glückliche Bürger in der Koexistenz zu einer Masse an mehr oder weniger Unglücklichen durchaus als legitim gelten könnten. Rawls erscheint eine solche Ordnung nicht gerecht und so beschreibt er den Vorteil seines Ansatzes mit den folgenden Worten: „Wir definieren die Unparteilichkeit nicht anhand eines mitfühlenden Beobachters, sondern aus dem Blickwinkel der Beteiligten selbst“, und fügt resümierend hinzu: „Der Fehler des Utilitarismus ist die Verwechslung von Unparteilichkeit mit Nicht-Person-Sein.“⁸⁸

Aus einer weniger abstrakten Argumentation heraus lässt sich aber nun mit Recht behaupten, dass angesichts Benthams Attacken gegen das „sinister interest“ des Establishments eine u.a. von Rawls unterstellte Indifferenz gegenüber der Verteilung (von Gütern, Rechten etc.) unzutreffend ist. Benthams demokratischer Impetus legt es vielmehr nahe, dass auch seine theoretischen Abhandlungen nicht nur den Genuss aller berücksichtigen, sondern, wie weiter oben mit der Idee des abnehmenden Grenznutzens gezeigt werden konnte, zum Wohl der breiten Mitte hin tendieren.

Bevor ich in einem später folgenden Kapitel über das Verhältnis von Öffentlichkeit und Parlament genauer darauf eingehe, möchte ich hier die Hypothese aufstellen, dass für Bentham gerecht ist, was vor einer aufgeklärten, d.h. von einem ideologischen Schleier befreiten Öffentlichkeit rechtfertigbar ist.⁸⁹ Statt eines spezi-

85 Ebd., S. v.

86 Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 211.

87 Vgl. ebd., S. 215.

88 Ebd., S. 217.

89 Im Sinne von: Forst, Rainer: *Gerechtigkeit nach Marx*, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 121; sowie

fischen Gerechtigkeitsprinzips findet sich bei Bentham demnach ein Gerechtigkeitsbegriff, der rein diskursiv bestimmt ist, je nach der spezifischen Glücksvorstellung einer sich immer im Wandel befindenden Gesellschaft. Letztlich aber bleibt diese Gerechtigkeitsvorstellung an die Empfindsamkeiten ihrer Träger sowie ihre Vorstellung von Nützlichkeit gebunden. Selbiges gilt, wie es Rainer Forst dargelegt hat, auch für Karl Marx. So liegt es sehr nahe an Benthams Anspruch auf Gleichbetrachtung aller fühlenden Wesen, wenn Forst im Hinblick auf Marx, dem es um die Subjektwerdung des Proletariats gehe,⁹⁰ formuliert:

„Der Grundimpuls gegen die Ungerechtigkeit ist nicht der des Etwas- oder Mehr-haben-Wollens, sondern der, nicht mehr beherrscht, bedrängt oder übergangen werden zu wollen als jemand mit einem Anspruch und *Grund-Recht auf Rechtfertigung*. Dieser Anspruch enthält die Forderung, dass es keine politischen oder sozialen Verhältnisse geben soll, die gegenüber den Betroffenen nicht adäquat gerechtfertigt werden können. Darin liegt das zutiefst *politische* Wesen der Gerechtigkeit, das der Satz des *Suum cuique* eher verdrängt, denn worum es in der Gerechtigkeit im Wesentlichen geht, ist, wer bestimmt, wer was erhält. Die Forderung nach Gerechtigkeit ist diesem Verständnis nach eine emanzipatorische; reflexiv gesprochen, liegt ihr der Anspruch zugrunde, als autonomes Rechtfertigungswesen respektiert zu werden, d.h. in der Würde als Wesen, das Rechtfertigungen geben und verlangen kann. Als Opfer der Ungerechtigkeit ist nicht primär die Person anzusehen, der bestimmte Güter *fehlen*, sondern die, die bei der Herstellung und Verteilung von Gütern nicht *zählt*.“⁹¹

Auch innerhalb eines freien Marktes ist ein jeder gleich im Wettbewerb, insofern er frei von Privilegien ist. Bentham kann als ein Anhänger des freien Marktes verstanden werden,⁹² auch wenn für ihn in Ausnahmesituationen der Staat im Namen der Sicherheit und Stabilität intervenieren können sollte.⁹³ Philip Schofield sieht Bent-

vgl. Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 251.

90 Vgl. Forst, Rainer: Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 116-118.

91 Ebd., S. 111.

92 Stark, Werner: Introduction, in: Stark, Werner (Hrsg.): Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, Volume 1, Routledge, London 2003 (1952), S. 7-60.

93 Vgl. Crimmins, James E.: Contending Interpretations of Benthams Utilitarianism, in: Canadian Journal of Political Science, Volume 29, No. 4 (Dec. 1996), S. 764-766.

ham als einen Gegner eines gesetzlich forcierten materiellen Egalitarismus.⁹⁴ Zugleich trat Bentham jedoch auch, wie gezeigt, für eine gesellschaftliche Redistribution zugunsten der Armen und Unfähigen ein. Gerade diese Balance macht ihn zum entscheidenden Vordenker der heutigen europäischen Rechts- und Wohlfahrtsstaaten,⁹⁵ auch wenn diese sich, entgegen Benthams antimetaphysisch fundiertem Denken, durch Menschen- und Bürgerrechte zu legitimieren suchen. Insofern kann Bentham als ein Demokrat im Sinne heutiger Wohlfahrtsstaaten, spezifischer noch als sozialliberal bezeichnet werden.⁹⁶ Einschränkend gilt es hier allerdings anzumerken, dass die panoptisch strukturierten Arbeitshäuser, die nicht nur für Verbrecher, sondern auch für Landstreicher gedacht waren, einen offenen Zwang ausübten. Einen Zwang, der seit Marx immer wieder als die disziplinierende Rückseite des liberalen Kapitalismus beschrieben wurde – und wohl auch immer noch die Rückseite heutiger sozialliberaler Ordnungen bildet.

Nachdem weiter oben Benthams Blick auf die notwendige Form materieller Verteilung innerhalb demokratischer Gesellschaften beschrieben wurde, möchte ich nun seine Position in Bezug auf politische Teilhabe skizzieren. Das Sonderproblem der benthamschen Kritik am antiegalitären Rechtssystem des Common Law wird hier später in einem eigenen Kapitel diskutiert, ebenso wie seine Positionsverschiebung vom optimistischen Reformator in Diensten des Königs hin zum radikalen Demokraten, Elitenkritiker und Monarchiegegner. An dieser Stelle soll nun sehr knapp gezeigt werden, dass Politik für Bentham, entgegen der Verlautbarung mancher seiner Kritiker, mehr ist als nur die institutionelle Ermöglichung des radikalen Egoismus freier Marktkonkurrenten.⁹⁷ Zugleich aber bleibt bei ihm die Politik, dem

94 Vgl. Schofield, Philip: Bentham. A Guide for the Perplexed, Continuum, London; New York, S. 68.

95 Vgl. Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2010, S. 300.

96 Dem sozialen Kern Benthams Philosophie ist es auch geschuldet, dass sich unter seinen engsten Vertrauten und Bewunderern auch der Philosoph William Thompson findet, der sich zu einem der führenden Sozialisten Englands entwickelte und später von Karl Marx, der 1845 bei seinem Besuch in Manchester auf dessen Schriften stieß, mehrfach lobend erwähnt wurde. Vgl. Pollard, Sidney: Der klassische Utilitarismus. Einflüsse, Entwicklungen, Folgen, in: Gähde, Ulrich; Schrader, Wolfgang H.: Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen, Akademie Verlag, Berlin 1992, S. 23.

97 Auch John Stuart Mill problematisiert die Dominanz des von Bentham vermeintlich angenommenen ubiquitären Egoismus, der Bentham alle Momente der Nächstenliebe oder des aufopferungsvollen Patriotismus verkennen lasse. Siehe dazu: Mill, John Stuart: Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): John Stuart Mill. Ausgewählte Werke, Band III: Freiheit, Fortschritt und die

liberalen Paradigma gemäß, als Mittel zum Zweck dem „größten Glück der größten Zahl“ verpflichtet.

Blickt man auf die Ökonomie, ergibt sich das folgende Bild: Die Marktteilnehmer verfügen nach Bentham über eine (mehr oder weniger) rationale Einsicht über ihre Präferenzordnungen. Ein potenzielles Handeln zugunsten der Gemeinschaft ist hier, im Feld der Ökonomie, nur Nebeneffekt von egoistisch motivierten Einzelhandlungen. Gemeinsames Handeln beschränkt sich auf Zweckverbände, während dem Gemeinwohl nur indirekt durch den erarbeiteten gesellschaftlichen Wohlstand gedient wird. Erst im zweiten Durchlauf diffundiert der erarbeitete Wohlstand in weitere Gesellschaftsschichten. Blickt man hingegen auf die Politik, ergibt sich ein anderes Bild: So lassen sich insbesondere bei Bentham Überlegungen finden, wie der Mitbürger in den Glückskalkulus des politisch agierenden Einzelnen mit einzu beziehen sei. Insbesondere in der Figur des Gesetzgebers wird das Problem der notwendig sozialen Verrechnung von Glücksinteressen offenbar. Zunächst sei hier daran erinnert, dass es Bentham nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das Glück einer Gruppe, dem der „größten Zahl“, ging. Das Glück des Individuums bildet nur eine Zwischenstation. Benthams oft problematisierte (und auch hier bisher nicht vollständig aufgelöste) Ambivalenz besteht vor allem in der Spannung zwischen seinem ethischen Utilitarismus im Dienste der größten Zahl und seiner an Adam Smith angelehnten ökonomischen Theorie, in der ein jeder seines eigenen Glückes Schmied ist. Das Rätsel löst sich jedoch auf, wenn man mit Kramer-McInnis bedenkt, dass für Bentham und dessen Vorläufer Adam Smith und David Hume die folgende Einsicht galt:

„Durch die individualistische Beschränkung der Menschen auf ihr eigenes Glück waren die Interessenskonflikte in der sozialen Interaktion vorprogrammiert. Der Glaube an das spontane Zusammenspiel der von moralischen Fesseln befreiten Individuen beschränkte sich somit primär auf ökonomische Belange. Da das Prinzip Laissez-faire in letzter Konsequenz die Negation jeder Politik bedeuten musste, forderte niemand ernsthaft, dass es über die Wirtschaftspolitik hinaus Anwendung finden sollte. In den Bereichen aber, in denen der Einfluss der unsichtbaren Hand nicht ausreichend war, um die Individualinteressen mit den Interessen der Gemeinschaft spontan zu verknüpfen, musste eine weltliche Instanz die Unzulänglichkeit des Welterschöpfers kompensieren und die Interessen der Individuen mit den Interessen der

Gemeinschaft künstlich verbinden. Diese sichtbare weltliche Ordnungsmacht konnte nur der staatliche Souverän sein.“⁹⁸

Genauer gesagt bestand die zentrale Aufgabe des weltlichen Gesetzgebers darin, „[...] durch ein kluges Management der Leidenschaften und Interessen den Eigennutz der Individuen sozial verwertbar zu machen“⁹⁹. Diese Ansicht wiederum basierte auf der antimetaphysischen bzw. deistischen Wende der politischen Philosophie, über die Kramer-McInnis schreibt:

„Was in der normativen Leere übrig geblieben war, war der biologisch bedingte Drang des Menschen nach Glück und materiellen Gütern und die Erkenntnis, dass nur das Wohl der Gesellschaft die Voraussetzungen für das Glück der einzelnen Menschen schuf. In den Trümmern der Tugendmoral wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts deshalb das allgemeine Wohl als Dogma einer neuen, positiven moralischen Ordnung aufgebaut. Die Moral hatte damit wieder normativen Anspruch: Gut ist, was nützlich für die Allgemeinheit ist. Die Schwierigkeit einer utilitaristischen Gesellschaftstheorie musste aber darin bestehen, dass die Gesellschaft nur dann funktionieren konnte, wenn sich die Menschen möglichst vollumfänglich für das allgemeine Wohl einsetzten, während sich durch die [damalige] Psychologie gleichzeitig die Erkenntnis durchsetzte, dass sich der Mensch nur für sich selbst interesseierte.“¹⁰⁰

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass die Zeit vom 18. bis zum 19. Jahrhundert die Epoche der Ideologie des freien Marktes war, einer Ideologie, die insbesondere in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch faktisch wirkungsmächtig werden sollte. Karl Polanyi zeigt in seinem Werk *The Great Transformation*¹⁰¹ (1944), dass dem „freien Markt“, entgegen der Behauptungen seiner Verfechter, nie eine natürliche Qualität zukam, insofern er bereits in seinen Anfängen mittels einer ganzen Reihe von politischen Maßnahmen gewaltsam etabliert und gestützt wurde. Detailliert beschreibt Polanyi, wie die lokalen Märkte des 18. Jahrhunderts, auf denen nur wenige spezifische Waren gehandelt wurden und die in soziale Reglements eingebunden waren, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „entbettet“ und in einen einzigen großen Markt verwandelt wurden, in dem nun auch Arbeit, Land und Geld¹⁰² als

98 Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 25.

99 Ebd., S. 28.

100 Ebd., S. 28-29.

101 Polanyi, Karl: *The Great Transformation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978 (1957).

102 Ebd., S. 102-112.

Waren „frei“, d.h. ohne jegliche gesellschaftliche Reglements, gehandelt werden konnten, zumal die industrielle Produktionsweise unbedingt auf die Verfügbarkeit ebenjener „Produktionsfaktoren“ angewiesen war.¹⁰³

Exemplarisch verweist Polanyis Studie dabei auf die sogenannte Speenhamland-Gesetzgebung, die ab 1795 in mehreren englischen Grafschaften eingeführt wurde.¹⁰⁴ Diese garantierte u.a. jeder Person ein gesetzliches Mindesteinkommen durch staatliche (am Brotpreis bemessene) Zuschüsse auf zu geringe Fabriklöhne. Zeitgleich war die Freizügigkeit der Arbeiter verboten, um die lokalen Sozialstrukturen nicht zu gefährden. Dadurch aber, dass die zu jener Zeit in den Fabriken gezahlten Löhne nun durch staatliche Mittel aufgestockt wurden, sanken die Fabriklöhne in den Betrieben noch weiter. Parallel dazu wurden schon seit längerer Zeit mit dem Aufstieg der industriellen Wollwirtschaft Einfriedungen von Landgütern vollzogen. Dies war ein Prozess, der viele Bauern um ihre Subsistenz brachte. Immer größere Teile der Gesellschaft mussten nun mit staatlichen Mitteln aufgefangen werden. Die Speenhamland-Gesetzgebung hatte so zwar tatsächlich das Überleben vieler gesichert und war zudem allseitig entsprechend beliebt, zugleich aber hatte sie dazu beigetragen, dass sich eine strukturelle Armut etablierte. Um dieser finanziellen Belastung, die das Subventionssystem mit sich brachte, zu entgehen, wurde mit den Reformen des Jahres 1832 und der neuen Armengesetzgebung von 1834 die Freizügigkeit erlaubt und das Zuschusssystem aufgehoben. Nun sollte der Hunger die Arbeiter in die Fabriken treiben und die Produktivität steigern,¹⁰⁵ während diejenigen, die körperlich oder geistig nicht zur Fabrikarbeit geeignet waren, in Armen- und Arbeitshäusern untergebracht werden sollten. Für Polanyi zeigte sich an diesem Beispiel, dass sich die Politik, dem wirtschaftsliberalen Zeitgeist gehorchend, zusehends zurückzog und die Gesellschaft so zum „Anhängsel des Marktes“¹⁰⁶ wurde, der nun, in seiner „entbetteten“ Form, keiner demokratischen Kontrolle mehr unterlag. Resümierend schreibt Polanyi:

„Die Form, in der diese neue Realität in unser Bewußtsein drang, war die Nationalökonomie. Ihre verblüffenden Regelmäßigkeiten und verblüffenden Widersprüche mußten in das Schema der Philosophie und Theologie eingeordnet werden, damit sie mit menschlicher Sinngebung vereinbar würden. Die hartnäckigen Tatsachen und unerbittlich harten Gesetzmäßigkeiten, die unsere Freiheit aufzuheben schienen, mußten auf irgendeine Weise mit der Freiheit in

103 Vgl. ebd., S. 111.

104 Vgl. ebd., S. 113-146.

105 Aus der Sicht mancher Kritiker trug das Speenhamland-Subventionssystem auch dazu bei, die Arbeitsmotivation sinken zu lassen: Vgl. ebd., S. 115.

106 Ebd., S. 88.

Einklang gebracht werden. Dies war die Haupttriebfeder jener metaphysischen Kräfte, die heimlich die Positivisten und Utilitaristen stärkten.“¹⁰⁷

Auch der Utilitarist Bentham setzte sich intensiv mit dem Problem des Pauperismus auseinander. Hier sei vorab nur angemerkt, dass auch Bentham (eventuell im Rahmen eines von Polanyi unterstellten hintergründigen Harmonisierungsstrebens)¹⁰⁸ Politik und Wirtschaft in weiten Teilen perspektivisch auseinanderhielt: Während der Marktteilnehmer aus Benthams Sicht, die sich an Adam Smith orientierte, aufgrund des Wirkens der „unsichtbaren Hand“ nicht gezwungen war, das Glück anderer in seinen Glückskalkulus einzubeziehen, war der Staatsbürger sehr wohl gehalten, sein Glück mit dem seiner Mitbürger zu verrechnen. Hier, auf der Ebene des Politischen, fehlte ein wundersamer und gleichsam automatischer Mechanismus, der Eigeninteresse und Allgemeinwohl zusammenfallen ließ.

Bentham ging aber auch von einem sozialen Individuum aus, das am Wohl seiner Gruppe interessiert war und insofern in seinen Alltagshandlungen schon immer eine Tendenz zum utilitaristischen Prinzip aufwies. Eine herausgehobene Rolle im Feld der Politik ließ Bentham dem Gesetzgeber als Leidenschaftsmanager zukommen. Georg Kramer-McInnis formuliert dies folgendermaßen: „Im Utilitarismus bedeuten Politik und Moral nicht die weise Hinlenkung zu einem guten und gerechten Leben der Bürger, sondern die gezielte sozialtechnologische Instrumentalisierung der Leidenschaften und Interessen für das allgemeine Wohl.“¹⁰⁹

Michel Foucault beschreibt, ungeachtet des Umstandes, dass er Bentham selektiv las,¹¹⁰ diesen Zusammenhang im Kontext seiner Problemstellung ein wenig ausführlicher und weist dabei ebenso wie Polanyi auf die historische Doppelbewegung von Freiheit und Zwang hin, die die liberale Regierungskunst der Moderne kennzeichnet und die sich in Benthams Panoptikum verdichtet widerspiegelt:

107 Ebd., S.122.

108 Polanyi äußert sich wiederholt sehr kritisch gegenüber den Utilitaristen und insbesondere Jeremy Bentham sowie Plänen zur „Kommerzialisierung der Arbeitslosigkeit im gigantischen Maßstab“, ebd., u.a. S. 146; 152; 165-170; 193-194.

109 Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 29.

110 Siehe dazu: Niesen, Peter: Die Macht der Publizität. Jeremy Benthams Panoptismen, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 221-243.

„Die [...] Konsequenz dieses Liberalismus und dieser liberalen Regierungskunst ist natürlich die gewaltige Ausweitung von Verfahren der Kontrolle, der Beschränkung, des Zwangs, die das Gegenstück und Gegengewicht der Freiheit bilden. Ich habe die Tatsache hinreichend betont, daß diese berüchtigten großen Disziplinartechniken, die täglich bis ins kleinste Detail die Verantwortung für das Verhalten der Individuen übernehmen, in ihrer Entwicklung, ihrer explosionsartigen Verbreitung, ihrer Ausbreitung durch die ganze Gesellschaft hindurch völlig zeitgleich mit dem Zeitalter der Freiheiten sind. Wirtschaftliche Freiheit, Liberalismus im gerade vorgestellten Sinne und Disziplinartechniken, auch hier sind die beiden Dinge vollkommen miteinander verknüpft. Jenes berühmte Panopticon, das Bentham [...] 1792–1795 als das Verfahren vorstellte, durch das man innerhalb bestimmter Institutionen wie Schulen, Werkstätten, Gefängnissen usw. das Verhalten der Individuen überwachen können sollte, wodurch man die Rentabilität und Produktivität ihrer Arbeit steigerte, präsentierte Bentham am Ende seines Lebens in seinem Entwurf der allgemeinen Kodifizierung der englischen Gesetzgebung so, daß es die Formel der gesamten Regierung sein sollte, indem er sagte: Das Panopticon ist im Grunde die eigentliche Formel einer liberalen Regierung, denn was muß eine Regierung im Grunde tun? Sie muß selbstverständlich allem, was die natürliche Mechanik sowohl des Verhaltens als auch der Produktion ist, einen Platz einräumen. Sie muß diesen Mechanismen Raum gewähren und darf auf sie in keiner anderen Weise Einfluß ausüben – zumindest in erster Instanz – als durch Überwachung. Und nur dann, wenn die Regierung, die zunächst auf ihre Funktion der Überwachung beschränkt ist, feststellt, daß etwas nicht so geschieht, wie es nach der allgemeinen Mechanik des Verhaltens, des Tauschs, des Wirtschaftslebens usw. geschehen sollte, hat sie einzugreifen. Der Panoptismus ist keine regionale und auf Institutionen beschränkte Mechanik. Der Panoptismus ist für Bentham eine allgemeine politische Formel, die einen Regierungstyp charakterisiert.“¹¹¹

Foucault vergisst, zumindest an jener Stelle, zu erwähnen, dass der uneinsehbare Turm der kreisrunden Überwachungsarchitektur des Panoptikums nach Benthams Planung allen Bürgern offen stehen sollte. Das panoptische Gefängnis sollte, vermittelt durch den wachenden Blick des Volkes, resozialisierend auf seine darin internierten Delinquenten wirken.

Heutige liberale Politik, wie auch das politische und utilitaristische Programm Benthams, sind, wie Foucault es beschrieb, durch eine „Führung der Selbstführung“ bestimmt, die durch geschickte Anreizsetzung funktioniert und dabei von Akteuren ausgeht, die insbesondere im Feld der Wirtschaft ein Eigeninteresse verfolgen. Für Bentham kommt es nun politisch darauf an ein Institutionensystem zu gestalten, das

111 Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 102–103.

ausgehend von einem immer auch egoistischen Menschenbild den bestmöglichen Output im Sinne des „Glücks der größten Zahl“ realisiert.¹¹²

Unter anderem bedarf es dazu, wie man es mit Bourdieus Worten zum Ausdruck bringen kann, eines sozialen Feldes, in dem die Entlohnung nicht monetär ausfällt, sondern das einer eigenen Ökonomie gehorcht, die eigene Kapitalformen hervorbringt. Auch Bentham war sich durchaus dessen bewusst, dass ein demokratisches, repräsentatives System immer auch von seinem politischen Personal lebt. Daher braucht es eine gesellschaftlich generierte Achtung, die dem politischen Akteur Prestige und Anerkennung einbringt. Alle Gesellschaften brauchen ein solches symbolisches Kapital, um zu funktionieren. Dieses ist der Lohn für Engagement im Sinne des Gemeinwohls. Wilhelm Hofmann erläutert dies, auch mit Blick auf Benthams Person, mit den folgenden aufschlussreichen Worten:

„Eine Gesellschaft, in der es besser zugehen soll, braucht Menschen, [...] die vom ‚public spirit‘ erfüllt sind, und wird alles daran setzen müssen, sie auch zu fördern und in ihr Recht einzusetzen. Mit den ‚public spirited‘ men, den ‚heroic few‘, wird die repräsentative Demokratie im Durchschnitt zwar nicht rechnen können, sie sind aber trotzdem für das Funktionieren der Aufklärung unabdingbar. [...] Bentham, der sich selbst gern als eine Art Newton der Gesetzgebung begriff und auch bezeichnen ließ, hat in seiner Selbststilisierung sozusagen den idealen Agenten des Gemeinwohls porträtiert, dem es vor allem darum geht, ein auch für andere nützliches Leben zu führen und dabei die nebenher anfallenden Gratifikationen von Ruhm und Ehre zwar nicht in erster Linie anstrebt, sie aber auch nicht verschmäht.“¹¹³

Die von Bentham erstmals systematisch erdachte Sozialtechnologie der sparsamen Anreizsetzung, die je nach sozialem Feld durchaus verschieden ausfallen kann, ist im theoretischen Vergleich zum vorhergehenden disziplinierenden Politikmodell vor allem auch eins: ökonomisch. Die strikte Scheidung der Wirtschaft von der Politik bedeutete für Bentham nicht, dass die Politik nicht auch von ökonomischen

112 Dabei bleibt jedoch der Zwang, oder zumindest dessen Androhung, ein zentrales Element, wie es etwa in Bhikhu Parekhs Skizzierung Benthams politischer Idealgestaltung deutlich wird: „Every Member of society is to be helped to develop benevolence and love of praise; he is to be educated to pursue his interests intelligently; and he is to be amused and terrorized out of his antisocial passions.“ Parekh, Bhikhu: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Routledge, London; New York 2011 (1974), S. xxiv.

113 Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 299-300.

Prinzipien bestimmt sein kann. Mit seinen Betrachtungen über die Effektivierung politischer Institutionen betreibt Bentham daher politische Ökonomie.

2.2 KARL MARX' KOMMUNISTISCHER INDIVIDUALISMUS

„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“¹¹⁴

Karl Marx

Bisher wurde gezeigt, dass sich Jeremy Benthams Werk als signifikant „sozialer“ deuten lässt als, es vielfach geschehen ist. In diesem Abschnitt nun geht es darum, die Mauer zwischen Bentham und Marx noch weiter zu erodieren, insofern hier eine Marxlesart stark gemacht werden soll, die diesen letztlich als einen individualistischen, auf die menschlichen Bedürfnisse achtenden Denker vorstellt, der sich nicht gegen die historischen Errungenschaften des politischen Liberalismus stellt, sondern vielmehr dafür plädiert, über diese hinauszuschreiten.

Die wohl bekannteste Stelle, auf die sich die These des „kommunistischen Individualismus“¹¹⁵ gründet, findet sich in der Auftragsarbeit *Das Kommunistische Manifest* (1848). Dort heißt es:

„Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“¹¹⁶

Darüber hinaus galt für Marx: „Solange überhaupt jemand unterdrückt wird, können weder Völker, Klassen noch Individuen frei sein, da die Unterdrückung anderer auf sie beschädigend zurückwirkt.“¹¹⁷ In diesem Umstand liegt das absolute Mo-

114 MEGA² I/25, S. 15.

115 Siehe dazu: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

116 MEW 4, S. 482.

117 Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 77.

ment in Marx' Freiheitsverständnis, das ansonsten mehrdeutig und wenig systematisch bleibt.¹¹⁸

In den zwischen 1857–1858 erarbeiteten *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* charakterisiert Marx das Individuum erneut systematisch als grundlegenden Bezugspunkt, mit Referenz auf die altgriechische Vorstellung des „guten Lebens“, und stellt dabei einen Begriff des Reichtums heraus, der nicht auf die Produktion oder den monetären Gewinn gerichtet ist:

„Wir finden bei den Alten nie eine Untersuchung, welche Form des Grundeigenthums etc. die productivste, den größten Reichthum schafft? [...] Die Untersuchung ist immer, welche Weise des Eigenthums die besten Staatsbürger schafft. Als Selbstzweck erscheint der Reichthum nur bei den wenigen Handelsvölkern [...]. Nun ist der Reichthum einerseits Sache, verwirklicht in Sachen, materiellen Producten, denen der Mensch als Subject gegenübersteht; andererseits als Werth ist er bloßes Commando über fremde Arbeit nicht zum Zweck der Herrschaft, sondern des Privatgenusses etc. In allen Formen erscheint er in dinglicher Gestalt, sei es Sache, sei es Verhältniß vermittelt der Sache, die ausser und zufällig neben dem Individuum liegt. So erscheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornirten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Production erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Production als Zweck des Menschen und der Reichthum als Zweck der Production erscheint. In fact aber, wenn die bornirte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichthum anders als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Productivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte [...]?“¹¹⁹

Wahrer Reichtum besteht hier in einer vielgestaltigen Lebensführung des Individuums, das sich frei gewählter sozialer Beziehungen erfreut. Teil dieser „reichen Individualität“¹²⁰ ist daher, frei über seine Zeit bestimmen zu können,¹²¹ wie auch „wirkliche Ökonomie“ (im Sinne von Sparsamkeit) von Marx als die Kunst verstanden wird seine Arbeitszeit zu verkürzen.¹²² Marx' starke Betonung von individuellen „Bedürfnissen, Fähigkeiten und Genüssen“ rückt ihn in die Nähe eines „sozialen Hedonismus“. Im marxschen anti-asketischen „sozialen Hedonismus“ ist al-

118 Vgl. ebd., S. 77.

119 MEGA² II/1.2, S. 391-392.

120 MEGA² II/1.1, S. 241. Siehe auch: Priddat, Birger P.: „Reiche Individualität“, in: Pies, Ingo (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 125-146.

121 Vgl. MEGA² II/1.2, S. 589.

122 Vgl. MEGA² II/3.4, S. 1388.

lerdings das Genussstreben des Einzelnen seiner Persönlichkeitsentwicklung zugewiesen; Genuss als Wert wird hierbei nicht zum Selbstzweck erhoben, sondern vielmehr sozial und sittlich eingebettet.¹²³ Auch zeigt sich hier, dass nicht nur Bentham, sondern auch Marx seinen Orientierungsmaßstab letztlich im Individuum findet, während dieses von beiden Theoretikern in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext verortet wird.

In den *Grundrissen* zeichnet Marx ein geschichtsphilosophisches Bild der Entwicklung des Individuums. Dabei wird die letzte Stufe, die Stufe des freien Individuums, mit einer gemeinschaftlich verwalteten Produktion verbunden, die nun nicht mehr über den Einzelnen herrscht.¹²⁴ Diese freie Entwicklung des Individuums ist für ihn erst jenseits fremdbestimmter Arbeit möglich.¹²⁵ Eigentliche Individualität als paradoxe kollektive Individualität, die den vereinzelt lebenden kritischen Geist der Aufklärung ablöst, wird bei Marx der Zukunft zugeordnet. Erst hier, in einer Gesellschaft ohne Güterknappheit, findet sich ein vielstimmiger Chor frei assoziierter Individuen, die trotz ihrer Verschiedenheit mehr oder weniger harmonisch zusammenwirken (sollen). Marx' Kritik am Liberalismus seiner Zeit störte sich demnach nicht an der Idee der Individualität. Das heute historisch stark nachwirkende Bild des Marxismus als einer Kollektivbewegung ließ dies allerdings vielfach in Vergessenheit geraten. Ingo Pies schreibt dazu treffend:

„Folgt man dem Stereotyp, so erscheint Marx als Illiberaler, als Kollektivist. Dieses bis in den Kanon der Schulbildung hineinreichende Urteil erweist sich bei genauer Textlektüre als kras-
ses Fehlurteil. Zwar lehnte Marx den zeitgenössischen Liberalismus ab. Aber er lehnte ihn nicht ab, weil ihm als vermeintlich Illiberalen die individuelle Freiheit unwichtig gewesen – oder gar Kollektivismus vorzugswürdig erschienen – wäre, sondern vielmehr deshalb, weil ihm die individuelle Freiheit so überaus wichtig war, dass er sie vor einem Missverständnis bewahrt wissen wollte. Das von Marx bekämpfte Missverständnis besteht darin, die Freiheit des Einzelnen als Freiheit *von* der Gesellschaft zu denken [...]. Marx hielt dagegen, dass es Freiheit nur *in* und *durch* die Gemeinschaft mit anderen Menschen gibt, dass Freiheit sich nur im sozialen Prozess entfalten kann.“¹²⁶

123 Vgl. Kühne, Lothar: Denkübenngen zu Marx: Gestaltungen des Reichtums, in: ders.: Haus und Landschaft. Aufsätze, VEB Verlag der Kunst Dresden, Dresden 1985, S. 234.

124 Vgl. MEGA² II/1.1, S. 90-91.

125 Vgl. Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 74.

126 Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 2.

Methodisch bleibt der liberale Reformers Bentham gegenüber dem soziologisch historisierenden Marx ein methodologischer Individualist. Trotz des gewollten Individualismus weiß Marx, dass die kollektive Bewegung die einzig mögliche Aktionsform des Proletariats darstellt. Jenes kämpfende Kollektiv ist für ihn jedoch Mittel und nicht Zweck.¹²⁷ Die Gesellschaft braucht nach Marx letztlich eine Verständigung über die Grenzen der Ökonomie bzw. des monetären Strebens. In diesem Axiom findet sich ein entscheidender Unterschied zu Jeremy Benthams Ansatz, der in der Arbeit eine das Individuum befreiende Kraft sah.

Benthams Ziel war Maximierung des Glücksempfindens der Mehrzahl durch die universalisierte Implementierung des ökonomischen Verhaltens. Tatsächlich sind alle von Bentham angedachten Reformen daher solche, die mehr und mehr Zeiteinheiten dem ökonomischen Streben verfügbar machen. Das „Glück der größten Zahl“, das nicht unbedingt mit dem Glück des Einzelnen zusammenfällt, scheint Bentham in der Wirtschaft durch die unsichtbare Hand des Marktes (Adam Smith) gestaltet zu sein, aber eben nur insofern hiermit das spezielle Wissen der erfahrenen Unternehmer gemeint ist, die zu Benthams Zeit dem ökonomischen Wissen der politischen Klasse oftmals voraus waren. Bentham sah sich in der Pflicht, ökonomisches Wissen auch in die politische Klasse zu tragen. Für den politischen Rahmen hingegen ist ein kluger Gesetzgeber gefragt. Daher ist Bentham nicht einfach als ein Anhänger einer undifferenzierten Liberalisierung aller Gesellschaftsbereiche anzusehen, für den er oftmals gehalten wird.¹²⁸ In vielen seiner Ansätze zeigen sich, wie noch deutlich werden wird, staatsdirigistische Ansätze, die ihn nach Werner Stark, dem Herausgeber Benthams ökonomischer Schriften, in letzter Konsequenz weniger zu einer liberalisierten Wirtschaftsordnung als vielmehr zu einem egalitären Staatssozialismus geführt hätten.¹²⁹

Dennoch sollte dem Markt, in dem der einzelne Unternehmer nach „pleasure“ strebt und „pain“ vermeidet, und dem sich dabei gebildeten ökonomischen Wissen ein möglichst großer Freiraum gewährt werden. Menschen, die bisher außerhalb der Ökonomie standen, wie etwa die Gefangenen der Haft- und Verwahrungsanstalten sowie auch die Massen des Pauperismus, sollen in diese nach und nach mit einbe-

127 Heiligt der Zweck für Marx also generell die Mittel? Nur bedingt, insofern Marx eben auch die freie Entwicklung eines jeden als die Vorbedingung der freien Entwicklung aller betont.

128 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 69.

129 Vgl. ebd., S. 289–299; Stark, Werner (Hrsg.): *Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, Volume 1*, Routledge, London 2003 (1952).

zogen werden, indem sie durch aufgezwungene Arbeit moralisiert und dadurch zu utilitaristisch denkenden Wirtschaftssubjekten herangezogen werden. In der Ökonomie sah Bentham eine befreiende Kraft des Fortschritts, da er davon ausging, dass sich in erster Linie materieller Gewinn in Glücksempfinden übersetzen ließe¹³⁰ und dass darüber hinaus unter den Bedingungen des Freihandels alle Marktteilnehmer profitieren. Zugleich scheint ihm jedoch auch jener Markt die Pauper hervorzubringen.

Marx' politisches Ziel hingegen bestand in der freien Entfaltung eines jeden, wobei nur eine gemeinschaftliche Verwaltung der Produktionsmittel dies ermöglichen könne, da sie sich vom Tauschwert als Leitprinzip befreien und sich auf den Gebrauchswert rückbesinnen könne.¹³¹ Letztlich solle so eine Sphäre außerhalb der Tauschwert-Ökonomie geschaffen werden.

Theorie als Handlungsgrundlage galt Marx als revolutionäre Praxis, als Fundament der politischen Veränderung. Eine Politik der universellen Emanzipation brauchte notwendig ein neues Weltverständnis, das auch neue Klassifikations- und Identifikationsmuster bot. Seine Gesellschaftstheorie sollte auf die Praxis rückwirken. Um nun die verborgene Logik der Ungleichheit hinter den teils liberalisierten konstitutionellen Monarchien seiner Zeit aufzudecken und einen ersten Schritt in Richtung Veränderung zu gehen, bediente sich Marx der Kritik der politischen Ökonomie als Methode.

Seine Untersuchung historischer Produktionsverhältnisse und Produktionsmittel sollte seine zweite Lebenshälfte prägen. Ursprünglich hoffte Marx, diese oftmals trockenen Untersuchungen, die ihm keinerlei Möglichkeit für jene unterhaltsamen Polemiken boten, die er aus seiner journalistischen Tätigkeit gewohnt war, möglichst schnell beenden zu können. In einem Brief an Engels vom 2. April 1851 schrieb er: „Ich bin so weit, daß ich in 5 Wochen mit der ganzen ökonomischen Scheiße fertig bin [...]“.¹³² Letztlich nahm seine Beschäftigung mit der Ökonomie wesentlich mehr Zeit in Anspruch. Akribisch widmete er sich den Zyklen und Formen des Kapitals, um die Herausbildung gesellschaftlicher Klassen zu verstehen, die ihm immer wieder aufs Neue in Gegensatz zu geraten schienen. Erst mit dem

130 Vgl. Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelman, Stephen G. (Hrsg.): Selected Writings: Jeremy Bentham, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 275.

131 Dass eine solche Fokussierung auf den Gebrauchswert nicht unproblematisch ist, zeigt Gareth Stedman Jones: Vgl. Stedman Jones, Gareth: Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels, Einführung, Text, Kommentar, C.H. Beck, München 2012, S. 219-228.

132 MEGA² III/4, S. 85.

Entstehen des Proletariats gelangt diese Konfliktgeschichte nach Marx an ihr Ende, jedoch nur insofern es diesem gelänge sich der Produktionsmittel zu bemächtigen. Kurz gefasst: Benthams programmatischer Ökonomisierung des Sozialen stellte Marx eine Sozialisierung der Ökonomie gegenüber.

Die Kernbegriffe, die sich im Fokus beider Denker finden, fallen unterschiedlich aus. Während Marx eine sozial grundierte Freiheit ins Zentrum seines Denkens stellte, sind bei Bentham Glück, aber auch Sicherheit zentral. Diese Differenz begründet wohl den markantesten Unterschied zwischen beiden Denkern, die sich dennoch zugleich auf das Individuum und seine Entfaltungsmöglichkeiten beziehen.

Im Gegensatz zu Bentham ist es durchaus möglich, Marx als einen eher an Pflichten als an Freuden orientierten politischen Denker zu verstehen. Der ihm vor Augen stehende Geschichtsverlauf beinhaltete den politischen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, wobei sich dem proletarischen Revolutionär ein steiniger Weg auftat. Nimmt der Proletarier seine ihm durch Marx zugeschriebene geschichtliche Rolle an, stehen ihm zunächst ungleich mehr Leid und schmerzliche Auseinandersetzungen bevor, als er unter den alltäglichen kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen erfahren würde. Sieht er den Klassenkampf als ethische Aufgabe an, so erscheint ihm Benthams vermeintliches Prinzip des eher auf die Unmittelbarkeit ausgerichteten hedonistischen Lustgewinns seltsam fremd. Das von Marx entworfene Panorama der freien Entfaltung des Menschen im Kommunismus gibt es nicht umsonst. Das Klasseninteresse einer Minderheit steht dem entgegen.

Marx, dem die Notwendigkeit des kämpferischen Einsatzes der Arbeiter deutlich vor Augen stand wie auch die Kosten, die eine solche aktive Auseinandersetzung fordern würde, wandte sich deshalb gegen die Utopisten seiner Zeit wie etwa Wilhelm Weitling, Charles Fourier und Henri de Saint Simon, die seiner Auffassung nach allein auf die Kraft ihrer intuitiven Ideen vertrauten, dabei aber auf eine fundierte ökonomische und gesellschaftstheoretische Basis verzichteten. Die bloße pathetische Rede von Glück, Liebe, Brüderlichkeit für alle Menschen werde gegen die Klassenherrschaft der Bourgeoisie nichts ausrichten können. Nach dem Beitritt Marx' und Engels' wurde der *Bund der Gerechten*, der von Weitling 1836 in Paris mitgegründet wurde, in London im Jahr 1847 in *Bund der Kommunisten* umbenannt. Das Motto lautete nun nicht mehr „All Men are Brothers“, sondern dezidiert konfrontativer „Working Men of all Countries, Unite!“¹. Im Verlauf der Weltgeschichte rechtfertigte das Ziel einer Überwindung der Klassenherrschaft für viele Marxisten den Einsatz fraglicher Mittel.

In meiner Marxinterpretation möchte ich weniger die etwaigen Implikationen der marxischen Politik, sondern Marx' Grundidee akzentuieren. Marx' Vorstellung von Glück und Freiheit, die dieser in Anbetracht der Auftritte der utopischen Sozia-

listen eher im Hintergrund beließ, gleicht wohl am ehesten Aristoteles Idee vom „guten Leben“. ¹³³ Der „Telos“ des von Natur aus politischen Menschen besteht für Aristoteles im gemeinsamen öffentlichen Handeln im Rahmen des Staates. Erst hier ist die praktische Entfaltung der Tugend möglich, können sich Philosophie und Kultur entfalten. Keinesfalls aber soll das „gute Leben“ durch das Prinzip des „Oikos“ bestimmt sein, der einzig die bloße Existenz, das nackte Leben zu sichern hat.

Durch seine humanistische Bildung hatte Marx einen starken Bezug zur Antike. ¹³⁴ Wohl bekannt ist, dass er seine Dissertation, die zwischen 1840 und 1841 entstand, der *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* widmete. ¹³⁵ Der spätere Marx relativiert mit soziologisch-historischem Blick das Leitbild Antike, das seine Jugendjahre prägte, und hebt ganz bewusst dessen sozioökonomische Basis hervor, die agrarisch geprägt war und nach Autarkie statt nach Akkumulation strebte und zudem insbesondere auf der Arbeitsleistung von Sklaven beruhte. ¹³⁶ Von einer unkritischen Idealisierung der Antike im Politischen hielt Marx ebenso wenig wie etwa Benjamin Constant. ¹³⁷ Panajotis Kondylis gibt hierzu folgenden vertiefenden Hinweis:

„Gewiß weiß Marx, daß die ideologische Berufung auf idealisierte demokratische Vorbilder aus der Antike eine erhebliche Rolle in den sozialpolitischen Kämpfen der Neuzeit (und insbesondere in der Zeit der Französischen Revolution) gespielt hat; andererseits nimmt er aber die ideologischen Positionen nicht in ihrem Nominalwert, und er unterscheidet die Erfassung

133 Siehe dazu: Gilbert, Alan: Marx' Moral Realism: Eudaimonism and Moral, in: McCarthy, George (Hrsg.): Marx and Aristotle. Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman & Littlefield, Savage Maryland 1992, S. 303-328. Gilbert, der Marx mit dem Utilitarismus kontrastiert, schreibt u.a. auf Seite 316: „Following Aristotle, he [Marx, G.R.] suggested that humans must engage in activities for their own sakes if they are to further happiness. If they cannot, the world of action is turned upside down. Marx' aim was to set the world aright, to make the social accord with the (humanly) natural. This eudamonist view underlies Marx' communist conception of social individuality that measures out resources: ‚From each according to ability, to each according to need.‘“

134 Kondylis, Panajotis: Die Wandlungen in Marx' Bild vom antiken Griechenland, in: ders.: Marx und die griechische Antike: 2 Studien, Manutius Verlag, Heidelberg 1987, S. 43-44.

135 Vgl. MEGA² I/1, S. 5-92.

136 Vgl. MEGA² I/1, S. 41.

137 Vgl. Constant, Benjamin: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen, in: Constant, Benjamin (Autor); Gall, Lothar; Blaesche, Axel (Hrsg.): Werke Band 4: Politische Schriften, Berlin 1972, S. 363-396.

der geschichtlichen Vergangenheit, wie sie durch diese oder jene ideologische Position bedingt wird, von der konkreten Struktur der Herrschaft in einer Gesellschaft, die nicht mehr existiert. Die Wiederbelebung der Antike und der antiken demokratischen Vorbilder erscheint daher als riesige Maskerade, zumal, wie Marx schreibt, die Geschichte sich nur als Komödie wiederholt. Solche Auferstehungen der Antike sollten dem Autorität, Glanz und Größe verleihen, was sich später als prosaisch-bürgerliche Sozial- und Lebensauffassung bzw. als konkrete Herrschaftsform erwiesen hat; gerade deswegen wurden sie auch überflüssig, als diese letztere ihre eigene Sprache und ihren eigenen geschichtlichen Stil fand.“¹³⁸

Marx' Auffassung der klassischen Griechen fasste dieser in ein Sinnbild:

„Ein Mann kann nicht wieder zum Kind werden oder er wird kindisch. Aber freut ihn die Naivität des Kindes nicht, und muß er nicht selbst wieder auf einer höhern Stufe streben seine Wahrheit zu reproduciren? Lebt in der Kindernatur nicht in jeder Epoche ihr eigener Charakter in seiner Naturwahrheit auf? Warum sollte die geschichtliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben? Es giebt ungezogene Kinder und altkluge Kinder. Viele der alten Völker gehören in diese Kategorie. Normale Kinder waren die Griechen. Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand, und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können.“¹³⁹

Im der Gesellschaft nach dem Kapitalismus, die von Marx nur andeutend als „freie Assoziation“ entworfen wird, sollen Freiheit und gelebte Individualität sozial und allumfassend sein.¹⁴⁰ Sie sollen daher nicht wie in der Antike nur wenigen Bürgern vorbehalten bleiben. So ist der preußische Obrigkeitsstaat genauso wie die antike Polis zum Absterben bestimmt. Dabei ist Marx' Glücksdefinition ebenso antiökonomisch wie die des Aristoteles. Mit der Abschaffung der Kapitalisten als Klasse ist auch das System der Lohnsklaverei beseitigt, in dem die Mehrzahl gefangen ist. Die

138 Kondylis, Panajotis: Die Wandlungen in Marx' Bild vom antiken Griechenland, in: ders.: Marx und die griechische Antike: 2 Studien, Manutius Verlag, Heidelberg 1987, S. 62-63.

139 MEGA² II/1.1, S. 45.

140 Siehe dazu: Bluhm, Harald: Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx, in: Bluhm, Harald; Fischer, Karsten; Llanque, Marcus: Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 243-266.

auch im Kommunismus immer noch lebensnotwendige Arbeit wird gemeinsam verwaltet und kann nun zugunsten einer wachsenden Freizeit zurückweichen. In dieser antiökonomischen Sphäre steht die Beschäftigung mit kulturellen Selbstzwecken im Vordergrund. Marx formuliert dies folgendermaßen:

„Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Noth und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduciren, so muß es der Civilisirte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnothwendigkeit, weil die Bedürfnisse [sich] aber zugleich erweitern[, so erweitern] sich [auch] die Productivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die associirten Producenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Nothwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Nothwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“¹⁴¹

Marx' Freiheit ist eine Freiheit von fremdbestimmter Arbeit, soweit dies möglich ist. Der Anteil selbst gewählter schöpferischer Arbeit wird in der kommunistischen Gesellschaft weiter wachsen. Arbeit wird somit selbst zum Lebensbedürfnis einer allseitigen Entwicklung, sodass sich auch die Produktivkräfte weiter entfalten werden.¹⁴² Erst in der universellen Assoziation ist die Arbeit selbstbestimmt. Der Mensch wird somit zum Subjekt, statt weiterhin ein ohnmächtiges Objekt eines undurchsichtigen – und zugleich der eigenen Trägheit folgenden – Produktionsprozesses zu sein. Marx stellt sich hier deutlich gegen den liberalen Freiheitsbegriff, insofern dieser den Menschen auf sein Recht auf Privateigentum oder etwa auf das Recht, seine Arbeitskraft zu verkaufen, reduziert. Die anderen, auf Selbstbestimmung zielenden Momente des liberalen Freiheitsbegriffs können sich jedoch für die

141 MEGA² II/15, S. 794-795. Die zusätzlichen Einfügungen wurden vom Autor vorgenommen.

142 Vgl. MEGA² I/25, S. 15.

Mehrzahl in einer solchen Produktionsordnung nicht realisieren.¹⁴³ Dennoch will ich einschränkend anmerken, dass die Freiheit, seine Arbeitskraft zu verkaufen, auch nach Marx eine größere ist als die, die der Leibeigene des Feudalismus kannte.¹⁴⁴ Marx' Punkt könne daher nicht, wie Frederick Neuhouser anmerkt, der sein,

„[...] dass der Kapitalismus *in keiner Weise* Freiheit verwirkliche, sondern vielmehr, dass die Freiheit, die er verwirkliche, nicht das Ganze dessen darstellt, was Freiheit sein kann, und dass ihr Wert erheblich durch die Tatsache vermindert wird, dass sie notwendigerweise mit Ausbeutung, materieller und gesellschaftlicher Ungleichheit sowie der Verelendung weiter Teile der Gesellschaft Hand in Hand geht“¹⁴⁵.

Neben der tatsächlichen oder relativen Verelendung thematisiert Marx insbesondere die psychische Verkrüppelung durch auferlegte Arbeitszwänge. Man denke hier nicht nur an hungernde Proletarier, sondern vielmehr auch an verschuldete Angestellte oder das leidvolle obligatorische Lächeln in Dienstleistungsberufen. Die Entfremdung innerhalb der arbeitsteiligen Welt des Kapitalismus ist für Marx Haupthindernis der Bedürfnisbefriedigung. Der Mensch kann, wie oben dargelegt, unter der Bedingung entfremdeter Arbeit Freiheit nur im geringen Maße, nicht aber in einem vollen Umfang erlangen. Wirkliche Befriedigung des menschlichen Freiheitsbedürfnisses könne, so behauptet Marx, erst nach der Ersetzung des Lohnsystems durch eine kommunistische Gesellschaftsform erreicht werden, die dem Einzelnen bisher nicht gekannte Entfaltungsräume eröffnet:

„Und endlich bietet uns die Theilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern & gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne That des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. So wie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Thätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, & muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbil-

143 Neuhouser, Frederick: Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 30-31.

144 Vgl. ebd., S. 39.

145 Ebd., S. 40-41.

den kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt & mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu thun, Morgens zu jagen, Nachmittags zu fischen, Abends Viehzucht zu treiben u. nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“¹⁴⁶

Bemerkenswert ist, dass Marx an dieser bekannten Passage Bedürfnisse und nicht etwa abstrakte Moralprinzipien in den Vordergrund seiner Argumentation stellte. Vielmehr wird die individuelle Selbstentfaltung von Marx an Gefühle, präziser an ein Lustprinzip gekoppelt, das Benthams „pleasure and pain“-Gedanken nicht fernliegt. Dabei gilt allerdings auch, dass die Entwicklung der Produktionsweisen ein wachsendes Maß an individuellen Bedürfnissen mit sich bringt, die wiederum nur durch eine Erweiterung der Produktivkräfte gedeckt werden können.¹⁴⁷

Und noch ein weiteres Axiom teilt Marx mit Bentham. Benthams Idee eines abnehmenden Grenznutzens zeigt, dass für diesen individuelle Bedürfnisse jenseits des physischen Existenzminimums relational bestimmt waren. Der Einzelne zieht den Vergleich zu seinen gesellschaftlichen Nachbarn, wobei das Handlungsergebnis des Vergleichs zunächst unbestimmt ist. Mal ist das Resultat Sozialneid, mal Empathie und Wohltätigkeit gegenüber Benachteiligten. Karl Marx war sich in ähnlicher Weise der Relativität menschlicher Bedürfnisse bewusst. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass dieser, um die nicht einsetzende Verelendung der englischen Proletarier theoretisch doch noch fassen zu können, das bisherige physische Existenzminimum, auf das der Kapitalismus den Arbeiter zu drücken schien, durch die Kategorie eines gesellschaftlich bestimmten Existenzminimums ersetzte, das an eine Möglichkeit zur sozialen Teilhabe gekoppelt ist. So schrieb Marx 1848 in seiner, zunächst in der Form von Leitartikeln der *Neuen Rheinischen Zeitung* veröffentlichten Schrift *Lohnarbeit und Kapital*:

„Selbst die günstigste Situation für die Arbeiterklasse, möglichst rasches Wachsen des Kapitals, sosehr sie das materielle Leben des Arbeiters verbessern mag, hebt den Gegensatz zwischen seinen Interessen und den Bourgeoisinteressen, den Interessen des Kapitalisten nicht auf. Profit und Arbeitslohn stehen nach wie vor in umgekehrtem Verhältnis. Ist das Kapital rasch anwachsend, so mag der Arbeitslohn steigen; unverhältnismäßig schneller steigt der Profit des Kapitals. Die materielle Lage des Arbeiters hat sich verbessert, aber auf Kosten seiner gesellschaftlichen Lage. Die gesellschaftliche Kluft, die ihn vom Kapitalisten trennt, hat sich erweitert.“¹⁴⁸

146 MEGA² I/5, S. 34-37.

147 Vgl. MEGA² II/15, S. 794-795.

148 MEW 6, S. 416.

Noch deutlicher wird Marx' antiessenzialistische Vorstellung des menschlichen Bedarfs in folgender, ebenfalls aus *Lohnarbeit und Kapital* stammender Formulierung: „Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“¹⁴⁹

149 MEW 6, S. 412.

3 Marx' und Engels' frühe Rezeption Benthams

Im folgenden Kapitel möchte ich die Verwendung des Glücksbegriffs sowie die Rezeption des benthamschen Utilitarismus in den frühen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels von 1839 bis zum März 1848 betrachten. Im Rahmen seiner Religionskritik kommt Marx auf die christliche Lehre des jenseitigen Seelenheils zu sprechen. Zeitdiagnostisch konstatiert er, dass das leidende Volk im Opium der Religion Schmerzlinderung suche. Ihr Schmerz treibt sie in das „illusorische Glück“ des religiösen Versprechens, dessen Aufhebung mit einer Zuwendung zu den tatsächlichen sozialen Problemen verbunden wäre. Marx schreibt in seiner 1843 bis 1844 verfassten Einleitung zu seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*:

„Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“¹

Der mehr als zehn Jahre zuvor verstorbene Philosoph des Utilitarismus, Jeremy Bentham (1748–1832), verstand sich ebenso wie Marx als Sozial- und Kirchenkritiker. Für Bentham galt, dass die Individuen ihr Glück nur für sich selbst definieren können. Mit Blick auf die oben zitierte marxsche Kritik eines „illusorischen

1 MEGA² I/2, S. 171.

Glücks“ wird deutlich, dass der Mensch für Marx immer schon von gemeinschaftlichen Glücksvorstellungen umgeben ist. Glücksvorstellungen seien demnach weit weniger Privatsache, als es Bentham annahm. Und auch die Vorstellung eines jenseitigen Glücks ist eine gesellschaftliche Glücksordnung, die für Marx zudem unter dem Verdacht eines Herrschaftsinteresses steht. Allein auf individuelle Glücksbestrebungen zu blicken greift für Marx und Engels zu kurz.

Unabhängig von Marx' Auseinandersetzung mit Bentham legt das obige Zitat zunächst nahe, dass „wirkliches Glück“ im Gegensatz zum illusorischen Glück des Jenseits in der sozialen Realität gesucht und antizipiert werden müsse. Es darf keine bloße Idee sein, sondern sollte vielmehr Resultat eines auf die materielle Praxis gerichteten Verbesserungsprozesses sein.

Von einem solchen Standpunkt des sozialkritisch inspirierten Veränderungswillens, wie ihn Marx hier zeigt, können Benthams Thesen Marx nicht gänzlich fehlgeleitet erscheinen, zumal sich auch dieser zumindest als Sozialreformer verstand. Wahrgenommen wurden jedoch zunächst die Unterschiede: Ein erstes Indiz darauf, was am benthamschen Denken für Marx als wesentlich problematisch erscheint, findet sich bei Friedrich Engels. Dieser beschrieb 1844 in einem Artikel des *Vorwärts* die aktuelle Debatte in England und kam dabei auch auf Bentham zu sprechen, der den Fehler begehe die Gesellschaft vom Individuum abzuleiten, statt umgekehrt vorzugehen.

„[...] William Godwin [...] stellte zu gleicher Zeit mit J. Bentham das Utilitätsprinzip auf, wodurch das republikanische *Salus publica suprema lex* [Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz, G.R.] zu seinen legitimen Konsequenzen gebracht wurde, und griff das Wesen des Staats selbst durch seinen Satz, daß der Staat ein Übel ist, an. Godwin faßt das Utilitätsprinzip noch ganz allgemein als die Pflicht des Bürgers, mit Vernachlässigung des individuellen Interesses nur dem allgemeinen Besten zu leben; Bentham dagegen führt die wesentlich sociale Natur dieses Prinzips weiter aus, indem er, in Übereinstimmung mit der gleichzeitigen Nationalrichtung, das Einzelinteresse zur Basis des allgemeinen machte, die Identität beider in dem besonders von seinem Schüler Mill entwickelten Satze: daß Menschenliebe nichts anderes ist als aufgeklärter Egoismus, anerkennt und dem ‚Allgemeinen Besten‘ die größte Glückseligkeit der größten Zahl substituiert. Bentham begeht hier in seiner Empirie denselben Fehler, den Hegel in der Theorie begangen hat; er macht nicht Ernst mit der Überwindung der Gegensätze, er macht das Subjekt zum Prädikat, das Ganze dem Theil unterthan und stellt dadurch alles auf den Kopf. Erst spricht er von der Untrennbarkeit des allgemeinen und einzelnen Interesses, und nachher bleibt er einseitig beim krassen Einzelinteresse stehen; sein Satz ist nur der empirische Ausdruck des andern, daß der Mensch die Menschheit ist, aber weil er empirisch ausgedrückt ist, gibt er nicht dem freien, selbstbewußten und selbstschaffenden, sondern dem rohen, blinden, in den Gegensätzen befangenen Menschen die Rechte der Gat-

tung. Er macht die freie Konkurrenz zum Wesen der Sittlichkeit, reguliert die Beziehungen der Menschheit nach den Gesetzen des Eigenthums [...].“²

Engels problematisiert hier Benthams Annahme, dass der Gesellschaftsnutzen nur eine Summierung einzelner Interessen, im Spezifischen der bürgerlichen Eigentumsorientierung, sei. Doch sind es auch Marx und Engels, die 1848 in ihrem *Kommunistischen Manifest* die „freie Entwicklung eines jeden [als] die Bedingung für die freie Entwicklung aller“³ proklamieren und somit, bedingt durch ihren auf das Individuum gerichteten Blick, nicht allzu fern von Benthams Vorstellung liegen. In beiden Fällen, wie im Weiteren noch deutlich werden wird, darf kein Einziger in Unfreiheit leben. In beiden Fällen ist wahre Freiheit nur für alle Menschen zu haben.

Im Folgenden gilt es, Marx' kritischen Blick auf Bentham anhand des marx-schen Frühwerks präziser zu bestimmen. Es gilt, Marx' Sichtweise auf das Utilitätsprinzip und die sozialhistorische Bedeutung, die Marx jenem zuschreibt, zu ergründen. Zunächst muss man dafür genauer auf Marx' Einschätzung Benthams, dessen Quellen und Grundidee blicken. In der ersten gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Schrift *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* (1845)⁴ fassen Marx und Engels die ihnen bekannten Thesen Benthams zusammen. Dabei stützt sich deren Interpretation auf die simplifizierte Übersetzung Étienne Dumonts.⁵ Die Autoren paraphrasieren Bentham und stellen dabei heraus, dass Bentham die Vorstellung eines politischen Gesamtinteresses bekämpft:

„Das Interesse der Individuen ... soll dem Gesamtinteresse weichen. Aber ... was bedeutet das? Ist nicht jedes Individuum ebenso sehr Teil des Gesamten wie jedes andere? Dieses Gesamtinteresse, das ihr personifiziert, ist nur ein abstrakter Ausdruck; es repräsentiert nur die Masse der individuellen Interessen ... Wenn es gut wäre, das Vermögen eines Individuums zu opfern, um das der anderen zu vergrößern, dann wäre es noch besser, ein zweites, ein drittes zu opfern, ohne daß man irgendeine Grenze angeben könnte ... Die individuellen Interessen sind die einzigen wirklichen Interessen.“⁶

2 MEGA² I/3, S. 555.

3 MEW 4, S. 482.

4 Diese Schrift ist Teil des Textkonvoluts der sogenannten Deutschen Ideologie (erstmalig zusammengestellt 1932). Die historisch-kritische Ausgabe erschien erst 2017 (MEGA² I/5).

5 MEGA² II/6, S. 558. Marx' Quellenangabe: „J. Bentham: Théorie des Peines et des Récompenses, trad. Et. Dumomnt, 3ème éd. Paris 1826“.

6 MEW 2, S. 141.

Dass Bentham sich ebenso mit Gruppeninteressen und deren negativer Wirkung auf Demokratisierungsprozesse auseinandersetzte, scheint Marx und Engels nicht bekannt. Einsichtig sind den Koautoren aber Benthams Quellen und deren Wirkungskreis. In der Beschreibung dieser äußern sich Marx und Engels implizit anerkennend über Bentham:

„*Fourier* geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die *Babouvisten* waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert direkt von dem *französischen Materialismus*. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm *Helvétius* gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach *England*, zurück. *Bentham* gründet auf die Moral des *Helvétius* sein System des *wohlverstandenen Interesses*, wie *Owen*, von dem System *Benthams* ausgehend, den englischen Kommunismus begründet. Nach *England* verbannt, wird der Franzose *Cabet* von den dortigen kommunistischen Ideen angeregt und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Kommunismus zu werden. Die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, *Dezamy*, *Gay* etc., entwickeln, wie *Owen*, die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische Basis des Kommunismus*.“⁷

Demnach spielt Bentham, hier in *Die heilige Familie*, für den englischen Kommunismus und Materialismus eine wichtige Vermittlerrolle. Ein Jahr vor dieser gemeinsamen ersten Schrift äußert sich Friedrich Engels in *Die Lage Englands. Die englische Konstitution* (1844) ebenfalls durchaus anerkennend über Benthams Sozialkritik, wenn es diesem darum geht, geschichtlich überreife Minderheitsprivilegien zu attackieren:

„Die englische Kirche hat zwar ein Publikum, obwohl sie auch, besonders in Wales und den Fabrikdistrikten, ziemlich von den Dissenters verdrängt worden ist, aber die wohlbezahlten Seelenhirten bekümmern sich eben nicht viel um die Schafe. ‚Wenn ihr eine Priesterkaste in Verachtung bringen und stürzen wollt, so bezahlt sie gut‘, sagt Bentham, und die englische und irische Kirche zeugen für die Wahrheit dieses Ausspruchs. Auf dem Lande und in den Städten in England ist dem Volke nichts verhaßter, nichts verächtlicher als eine church-of-England [...]. Und bei einem so frommen Volk wie dem englischen will das was bedeuten.“⁸

Wichtiger aber als diese von Engels vereinzelt wiedergegebenen sozialkritischen Ideen Benthams ist Engels indirekte Würdigung des benthamschen Utilitarismus in seinem 1845er-Frühwerk *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Darin legt

7 MEW 2, S. 139.

8 MEGA² I/3, S. 579-580.

Engels dar, dass er in Benthams Philosophie einen wichtigen Baustein des Chartismus sieht:

„Die beiden größten praktischen Philosophen der letzten Zeit, *Bentham* und *Godwin*, sind, namentlich letzterer, ebenfalls fast ausschließliches Eigentum des Proletariats; wenn auch *Bentham* unter der radikalen Bourgeoisie eine Schule besitzt, so ist es doch nur dem Proletariat und den Sozialisten gelungen, aus ihm einen Fortschritt zu entwickeln. Das Proletariat hat sich auf diesen Grundlagen eine eigene Literatur gebildet, die meist aus Journalen und Broschüren besteht und an Gehalt der ganzen Bourgeoisie-Literatur bei weitem voraus ist.“⁹

Inwiefern Benthams Philosophie von der Arbeiterbewegung assimiliert wurde, beschreibt Engels an anderer Stelle des Frühwerkes:

„*Der Chartismus ist wesentlich sozialer Natur*. [...] ‚Politische Macht unser Mittel, soziale Glückseligkeit unser Zweck‘, das ist jetzt der deutlich ausgesprochene Wahlspruch der Chartisten. [...] Und wenn auch ihr Sozialismus noch sehr wenig entwickelt ist, wenn bis jetzt ihr Hauptmittel gegen das Elend in der Parzellierung des Grundbesitzes (allotment-system) besteht, die doch schon durch die Industrie überwunden wurde [...], wenn überhaupt ihre meisten praktischen Vorschläge (Schutz für den Arbeiter etc.) dem Scheine nach reaktionärer Natur sind, so ist einesteils schon in diesen Maßregeln selbst die Notwendigkeit begründet, daß sie entweder der Macht der Konkurrenz wieder fallen und den alten Zustand erneuern – oder aber die Aufhebung der Konkurrenz selbst herbeiführen müssen; und andernteils bestimmt es der jetzige unklare Zustand des Chartismus, die Lostrennung von der rein politischen Partei, daß gerade *die unterscheidenden Merkmale* des Chartismus, die in seiner sozialen Seite liegen, weiterentwickelt werden müssen. Die Annäherung an den Sozialismus kann nicht ausbleiben [...]“.¹⁰

Engels sympathisierte mit dem Chartismus, dessen Zweck die „Glückseligkeit“ des Arbeiters sei. Und so verwundert es nicht, dass er sich in seinen öffentlichen Reden auf das „Lebensglück“ berief und sich somit sehr nahe an die „aufgeklärt egoistische“ Metaphorik Benthams und der Chartisten begab.¹¹ In einer Rede in Elberfeld im Februar 1845 sprach Engels auch von Interessen:

9 MEW 2, S. 455.

10 MEW 2, S. 451.

11 Der in seinen Ursprüngen utilitaristisch inspirierte Chartismus wurde durch den gebürtigen deutschen Ernest Charles Jones (1819–1869), der persönlich mit Marx und Engels bekannt war, in seiner Endphase in den fünfziger Jahren zunehmend sozialistisch geprägt. Die Bewegung des Chartismus endete mit dem letzten Konvent im Jahr 1858.

„Meine Herren, was ist der eigentliche Grund dieser Übelstände? Woraus entspringt der Ruin der Mittelklasse, der schroffe Gegensatz von arm und reich, die Stockungen des Verkehrs und die daraus entstehende Verschwendung von Kapital? Aus keiner anderen Ursache als aus der Zersplitterung der Interessen. Wir arbeiten alle, ein jeder für seinen eigenen Vorteil, unbekümmert um das Wohl der anderen, und es ist doch eine augenscheinliche, eine sich von selbst verstehende Wahrheit, daß das Interesse, das Wohl, das Lebensglück jedes einzelnen mit dem seiner Mitmenschen unzertrennlich zusammenhängt. Wir müssen uns alle gestehen, daß keiner von uns seine Mitmenschen entbehren kann, daß schon das Interesse uns alle aneinander fesselt, und doch schlagen wir dieser Wahrheit mit unseren Handlungen geradezu ins Gesicht, und doch richten wir unsere Gesellschaft so ein, als ob unsere Interessen nicht dieselben, sondern einander ganz und gar entgegengesetzt wären. Wir haben gesehen, was die Folgen dieses Grundirrtums waren; wollen wir diese schlimmen Folgen beseitigen, so müssen wir den Grundirrtum reformieren, und das beabsichtigt eben der Kommunismus.“¹²

Engels sieht nur allzu deutlich, dass dem Arbeiter trotz aller bürgerlichen Ratschläge – sich etwa mit Tugendhaftigkeit aus der persönlichen Misere zu befreien – das Glück, in jener Gesellschaftsordnung nicht garantiert ist.¹³ Für ihn hat „[...] die menschliche Gesellschaft ihr Glück bisher auf einem falschen Wege gesucht [...]“¹⁴. Das Glück (bzw. die Abwesenheit dessen) ist ihm eines der zentralen Motive der Arbeiterbewegung:

„Man wird mir zugeben, selbst wenn ich es nicht so oft im einzelnen nachgewiesen hätte, daß die englischen Arbeiter sich in dieser Lage nicht glücklich fühlen können; daß die ihrige keine Lage ist, in der ein Mensch oder eine ganze Klasse von Menschen menschlich denken, fühlen und leben kann. Die Arbeiter müssen sich also bestreben, aus dieser vertierenden Lage herauszukommen, sich eine bessere, menschlichere Stellung zu verschaffen, und dies können sie nicht tun, ohne gegen das Interesse der Bourgeoisie als solcher, das eben in der Ausbeutung der Arbeiter besteht, anzukämpfen [...]“¹⁵

Trotz Engels' Rede von Glück und umfassenden Gesellschaftsinteressen sowie seiner Sympathie für den Chartismus bleibt er distanziert gegenüber Benthams direkten Schülern, die einen wirtschaftsliberalen Weg eingeschlagen haben. Im Jahr 1847 berichtete Engels von einem ökonomischen Kongress führender europäischer Geistesgrößen in Brüssel. Dort hat auch John Bowring, die ehemalige rechte Hand

12 MEW 2, S. 538-539.

13 Vgl. MEW 2, S. 258-259.

14 MEW 2, S. 371.

15 MEW 2, S. 430.

Jeremy Benthams und zugleich der Herausgeber seiner Werke,¹⁶ einen Auftritt. Bowring richtete sich dabei, in Engels Lesart, an den Scheinformen der bürgerlichen Ideologie aus, wozu etwa der unbedingte Glaube an den freien Markt gehört:

„Dann kam der Dr. Bowring, radikales Parlamentsmitglied und Erbe der Weisheit Benthams, dessen Gerippe er besitzt. Er ist selbst eine Art benthamsches Knochengerüst. Man merkte, daß die Wahlen vorüber sind; Herr Bowring fand es nicht mehr nötig, dem Volke Konzessionen zu machen, sondern trat als echter Bourgeois auf. Er sprach fließendes und korrektes Französisch mit starkem englischen Akzent und unterstützte den Effekt seiner Worte durch die heftigsten und possierlichsten Gestikulationen, die wir je gesehen zu haben uns erinnern. Herr Bowring, der Repräsentant der sehr interessierten englischen Bourgeoisie, erklärte, es sei endlich Zeit, daß man Egoismus beiseite werfe und sein eigenes Glück auf das der andern begründe. Natürlich die alte ökonomische ‚Wahrheit‘, daß man mit einem Millionär mehr Geschäfte machen, also auch mehr an ihm verdienen kann als an einem Inhaber von nur tausend Talern.“¹⁷

Doch an anderer Stelle, um das Jahr 1845, wenn es um die Kritik anderer Sozialisten geht, zeigen sich Marx und Engels gegenüber dem Glück distanzierter. Dies ist vermutlich dadurch bedingt, dass Zeitgenossen wie Rudolph Matthäi oder Karl Grün, zu denen sich Marx und Engels in einem Konkurrenzverhältnis stehen sahen, sehr häufig auf das Glücksstreben der Menschheit rekurrierten.¹⁸ In der Auseinandersetzung mit diesen Aktivisten mag sich ein Sinn dafür entwickelt haben, dass die Rede vom Glück in die Irre führt.¹⁹

16 Diese elf Bände erschienen bei William Tait in Edinburgh in den Jahren 1838 bis 1843. Damit lagen die gesammelten Benthamwerke zur Zeit des Frühwerks von Marx und Engels bereits vor. Marx kannte und zitierte jedoch nur die von Dumont herausgegebenen Bände, die jene Benthamtexte aufbereiteten, die aus dessen in vielerlei Hinsicht konservativeren Phase stammten. Vgl. Dinwiddy, John R.: Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S.115.

17 MEW 4, S. 294.

18 Siehe dazu die auf Rudolph Matthäi bezogenen Kritiken MEW 3, S. 460-461; MEW 3, S. 469; MEW 3, S. 471; sowie mit Bezug auf Karl Grün MEW 3, S. 474.

19 Ähnliches gilt für den Begriff der Gerechtigkeit, den Marx ebenso zu vermeiden sucht. Siehe dazu Euchner, Walter: Marx' Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Nomos Verlag, Baden-Baden 1999, S. 173-187; sowie: Bluhm, Harald: Dekonstruktionsprobleme. Gerechtigkeit in Marxens Theorien, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): Konzeptionen der

Aus dieser nun skeptisch gewordenen Perspektive gegenüber dem Glück erscheint etwa das amerikanische „pursuit of happiness“ verdächtig, als ein bloßer Ausdruck bürgerlicher Ideologie. So gesehen lebt das Einwanderungsland USA von einem kleinbürgerlichen Traum, der von der kommunistischen Vorstellung grundverschieden ist, oder wie Marx und Engels 1848 schreiben:

„Welche Europäer sind denn das, deren ‚Träume‘ hier in Erfüllung gehen? Nicht die kommunistischen Arbeiter, sondern bankrote Krämer und Handwerksmeister oder ruinierte Kotsassen, die nach dem Glücke streben, in Amerika wieder Kleinbürger und Bauern zu werden. Und was für ein ‚Wunsch‘ ist es, der durch die 1400 Millionen Acres realisiert werden soll? Kein anderer als der, *alle Menschen in Privateigentümer* zu verwandeln, ein Wunsch, der ebenso ausführbar und kommunistisch ist wie der, alle Menschen in Kaiser, Könige und Päpste zu verwandeln.“²⁰

In einem Manuskriptkonvolut, das in den Jahren 1845 bis 1847 entstand und das erst viel später im Jahr 1932 erstmals unter dem Titel *Deutsche Ideologie* publiziert wurde, kommen Marx und Engels spöttisch auf Bentham und das ihm zugerechnete Interessendenken zu sprechen: „Im Interesse schiebt der reflektierende Bourgeois immer ein Drittes zwischen sich & seine Lebensäußerung, eine Manier, die wahrhaft klassisch bei Bentham erscheint, dessen Nase erst ein Interesse haben muß, ehe sie sich zum Riechen entschließt.“²¹

Die *Deutsche Ideologie* ist in erster Line eine Kritik der Junghegelianer, insbesondere eine Kritik ehemaliger Weggefährten wie Bruno Bauer und Max Stirner. Darin wird Max Stirner (1806–1856), der Autor von *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), von Marx und Engels höhnisch als „Sankt Sancho“ oder auch „Sankt Max“ bezeichnet. In Stirners Hauptwerk sehen beide Anklänge an die Werke Benthams. Überraschend aber ist, dass die Kritik an Bentham im Weiteren relativiert wird, während die Kritik an Stirner im Vergleich viel deutlicher ausfällt:

„Das Kunststück, den ‚Aufopfernden‘ nachzuweisen, daß sie Egoisten seien, ist ein alter Kniff, bereits bei Helvetius & Bentham hinlänglich exploitiert. Sankt Sanchos [Max Stirner, G.R.] ‚ignes‘ Kunststück ist die Verwandlung der ‚Egoisten im gewöhnlichen Verstande‘, der Bourgeois, in Nichtegoisten. Helvetius & Bentham weisen allerdings den Bourgeois nach, daß sie durch ihre Borniertheit sich *praktisch* schaden, aber Sankt Maxens [Max Stirner,

Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Nomos Verlag, Baden-Baden 1999, S.189-217.

20 MEW 4, S. 10.

21 MEGA² I/5, S. 268.

G.R.] ‚eignes‘ Kunststück besteht darin, ihnen nachzuweisen, daß sie dem ‚Ideal‘ [...] des Egoisten nicht entsprechen & sich nicht als absolute Negation zu sich selbst verhalten.“²²

Bentham wird hier zugesprochen, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft ansatzweise offengelegt zu haben, während Stirner abgesprochen wird, Benthams Interessenslehre zu verstehen, da ihm die historische Bedingtheit dieser unbekannt ist. Im Rundumschlag wird hier allerdings auch Benthams Ansatz im Folgenden als „Buchführung“ verspottet. Stirners Kritik im Namen des „Einzigen“, die sich an der einfachen Formel orientiere: „Volks-Glück = Nicht Mein Glück“²³, wird aus der Perspektive von Marx und Engels völlig wirkungslos bleiben:

„[Marx/Engels:, G.R.] Dies feindselige Verhalten gegen sich selbst, diese feierliche Parodie der Benthamschen Buchführung über seine eignen Interessen & Eigenschaften, wird jetzt von ihm selbst ausgesprochen: [...] [Zitat Stirner:, G.R.] ‚Ein Interesse, es sei, wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, einen Sklaven erbeutet, & ist nicht mehr Mein Eigenthum, Ich bin das Seine. Nehmen Wir daher die Weisung der Kritik an, Uns nur wohl zu fühlen im Auflösen.‘ [Marx/Engels:, G.R.] ‚Wir!‘ – Wer sind ‚Wir‘? Es fällt ‚Uns‘ gar nicht ein, die ‚Weisung der Kritik‘ ‚anzunehmen‘. – Also fordert hier Sankt Max [Max Stirner, G.R.], der augenblicklich unter der Polizeiaufsicht ‚der Kritik‘ steht – ‚Ein und dasselbe Wohlsein Aller‘, ‚das Gleichwohlsein Aller bei Einem & demselben‘, ‚die direkte Gewaltherrschaft *der Religion*‘. – Seine Interessiertheit im außergewöhnlichen Verstande zeigt sich hier als eine himmlische Interesselosigkeit. – Wir brauchen übrigens hier gar nicht mehr darauf einzugehen, daß es in der bestehenden Gesellschaft keineswegs von Sankt Sancho [Max Stirner, G.R.] abhängt, ob ‚ein Interesse‘ ‚an ihm einen Sklaven erbeutet‘ & ‚er nicht mehr davon loskommen kann‘. Die Fixierung der Interessen durch die Theilung der Arbeit & die Klassenverhältnisse liegt noch viel mehr auf der Hand, als die der ‚Begierden‘ & ‚Gedanken‘.“²⁴

Interessen gibt es demnach sehr wohl, doch sind die geschichtlich relevanten nur die der Klassen, nicht aber individuelle Begierden, die höchstens Ausdruck der sozialen Position sein können. Stirners Fixierung auf den „Einzigen“ macht ihn für Marx und Engels blind für geschichtliche Klassenkämpfe, die erst aus einer materialistischen Perspektive hervortreten. Die Interessenslehre Benthams hingegen hat für Marx und Engels ihre Bedeutung für das bürgerliche Selbst- und Gesellschaftsbild. Sie selbst spielte eine Rolle in den geschichtlichen Umwälzungen, indem sie

22 MEGA² I/5, S. 299.

23 MEGA² I/5, S. 335.

24 MEGA² I/5, S.316.

sich gegen die Überreste der feudalaristokratischen Ordnung stellte. Bentham ist für Marx und Engels ein ideelles Epiphänomen, zunächst des bürgerlichen Kampfes um Anerkennung, später der bürgerlichen Herrschaft. Der Utilitarismus, der auch als demokratisch und sozialhedonistisch gelesen werden kann, wird durch jene Lesart jedoch auf eine Selbstbeschreibung der bürgerlichen Marktordnung verkürzt. Dies kommt in der folgenden, längeren Passage aus der sogenannten *Deutschen Ideologie* zum Ausdruck:

„Wie sehr diese Theorie der wechselseitigen Exploitation, die *Bentham* bis zum Ueberdruß ausführte, schon im Anfange dieses Jahrhunderts als eine Phase des vorigen aufgefaßt werden konnte, beweist Hegel in der Phänomenologie. Siehe daselbst das Kapitel: Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, wo die Brauchbarkeitstheorie als das letzte Resultat der Aufklärung dargestellt wird. – Die scheinbare Albernheit, welche alle die mannichfaltigen Verhältnisse der Menschen zueinander in das *Eine* Verhältniß der Brauchbarkeit auflöst, diese scheinbar metaphysische Abstraktion geht daraus hervor, daß innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft alle Verhältnisse unter das Eine abstrakte Geld- & Schacherverhältniß praktisch subsumirt sind. Diese Theorie kam auf mit Hobbes u. Locke, gleichzeitig mit der ersten & zweiten englischen Revolution, den ersten Schlägen, wodurch die Bourgeoisie sich politische Macht eroberte. Bei ökonomischen Schriftstellern ist sie natürlich schon früher stillschweigende Voraussetzung. Die eigentliche Wissenschaft dieser Nützlichkeitstheorie ist die Ökonomie; in den Physiokraten erhält sie ihren wahren Inhalt, da diese zuerst die Oekonomie systematisch zusammenfassen. Schon bei Helvétius & Holbach findet sich eine Idealisierung dieser Lehre, die ganz der oppositionellen Stellung der französischen Bourgeoisie vor der Revolution entspricht. Bei Holbach wird alle Betätigung der Individuen durch ihren gegenseitigen Verkehr als Nützlichkeits- & Benutzungsverhältniß dargestellt, zB. Sprechen, Lieben &c. Die wirklichen Verhältnisse, die hier vorausgesetzt werden, sind also Sprechen, Lieben, bestimmte Bethätigungen bestimmter Eigenschaften der Individuen. Diese Verhältnisse sollen nun nicht die ihnen *eigenthümliche* Bedeutung haben, sondern der Ausdruck u. die Darstellung eines dritten, ihnen untergeschobenen Verhältnisses sein, des *Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnisses*. Diese *Umschreibung* hört erst dann auf, sinnlos & willkürlich zu sein, sobald jene Verhältnisse den Individuen nicht ihrer selbst wegen gelten, nicht als Selbstbethätigung, sondern vielmehr als Verkleidungen keineswegs der Kategorie Benutzung, sondern eines wirklichen dritten Zwecks & Verhältnisses, welches Nützlichkeitsverhältniß heißt. Die Maskerade in der Sprache hat nur dann einen Sinn, wenn sie der unbewußte oder bewußte Ausdruck einer wirklichen Maskerade ist. In diesem Falle hat das Nützlichkeitsverhältniß einen ganz bestimmten Sinn, nämlich den, daß ich mir dadurch nütze, daß ich einem Andern Abbruch thue [...] in diesem Falle ist ferner der Nutzen, den ich aus einem Verhältnisse ziehe, diesem Verhältnisse überhaupt fremd, wie wir oben beim Vermögen sahen, daß von jedem Vermögen ein ihm fremdes Produkt verlangt wird, eine Beziehung, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist – & diese ist eben die Nützlichkeitsbeziehung.

Dies Alles ist wirklich bei dem Bourgeois der Fall. Ihm gilt nur *ein* Verhältniß um seiner selbst willen, das Exploitationsverhältniß; alle andern Verhältnisse gelten ihm nur so weit, als er sie unter dies eine Verhältniß subsumiren kann, & selbst wo ihm Verhältnisse vorkommen, die sich dem Exploitationsverhältnis nicht direkt unterordnen lassen, subordiniert er sie ihm wenigstens in der Illusion. Der materielle Ausdruck dieses Nutzens ist das Geld, der Repräsentant der Werthe aller Dinge, Menschen & gesellschaftlichen Verhältnisse.“²⁵

Die Bürgerklasse ist hier in der marxschen Darstellung der historische Träger jener Nützlichkeitsideologie, die neben sich keine Selbstzwecke mehr kennen will. Der von seinen Interessen sprechende Bürger ist für Marx und Engels ein ständig kalkulierendes Wesen, der glaubt, dass alle anderen Menschen sich ebenso wie er verhielten. Das ökonomische Denken wird hier als ein geschichtlicher Ausdruck des aufstrebenden Bürgertums verstanden. Im Weiteren schildern die Autoren, wie die Ökonomie während der Aufklärung eine Erhebung zur Fachwissenschaft erlebte und deren gesamtgesellschaftlicher Einfluss damit noch weiter wuchs. In dieser Bewegung wurde das Selbst- und Gesellschaftsbild des idealtypischen Bürgers universalisiert und für alle Klassen verbindlich gemacht:

„Die Oekonomie, die früher entweder von Finanzmännern, Bankiers & Kaufleuten, also überhaupt von Leuten, die unmittelbar mit ökonomischen Verhältnissen zu tun hatten – oder von allgemein gebildeten Männern wie Hobbes, Locke, Hume behandelt wurde, für die sie als ein Zweig des encyklopädischen Wissens Bedeutung hatte – die Oekonomie wurde erst durch die Physiokraten zu einer besondern Wissenschaft erhoben & seit ihnen als eine solche behandelt. Als besondere Fachwissenschaft nahm sie die übrigen politischen, juristischen &c. Verhältnisse so weit in sich auf, daß sie diese Verhältnisse auf ökonomische reduzierte. Sie hielt aber diese Subsumtion aller Verhältnisse unter sich nur für eine Seite dieser Verhältnisse & ließ ihnen damit im Übrigen auch eine selbständige Bedeutung außer der Oekonomie. Die vollständige Subsumtion aller existierenden Verhältnisse unter das Nützlichkeitsverhältniß [...] finden wir erst bei Bentham, wo nach der franz. Revolution & der Entwicklung der großen Industrie die Bourgeoisie nicht mehr als eine besondre Klasse sondern als die Klasse auftritt, deren Bedingungen die Bedingungen der ganzen Gesellschaft sind. Nachdem die sentimental & moralischen Paraphrasen, die bei den Franzosen den ganzen Inhalt der Nützlichkeits-theorie bildeten, erschöpft waren, blieb für eine fernere Ausbildung dieser Theorie nur noch die Frage übrig: Wie die Individuen & Verhältnisse zu benutzen, zu exploitiern seien. Die Antwort auf diese Frage war inzwischen in der Oekonomie schon gegeben worden; der

25 MEGA² I/5, S. 466-467.

einzig mögliche Fortschritt lag in dem Hereinnehmen des ökonomischen Inhalts. Bentham vollzog diesen Fortschritt.“²⁶

Diese hegemonial werdende bürgerliche Gesellschaftsperspektive krankte jedoch an ihrem tendenziellen methodologischen Individualismus und war sich dieser Problematik auch indirekt bewusst. Und so wird Bentham in der Lesart der *Deutschen Ideologie* zu einem hin- und hergerissenen Geist, der das Spannungsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft mit moralischen Reflexionen zu überwinden suchte:

„In der Oekonomie aber war es schon ausgesprochen, daß die hauptsächlichen Verhältnisse der Exploitation unabhängig von dem Willen der Einzelnen durch die Produktion im Ganzen & Großen bestimmt und von den einzelnen Individuen fertig vorgefunden werden. Es blieb also für die Nützlichkeitstheorie kein anderes Feld der Spekulation, als die Stellung der Einzelnen zu diesen großen Verhältnissen, die Privat-Exploitation einer vorgefundenen Welt durch die einzelnen Individuen. Hierüber hat Bentham & seine Schule lange moralische Reflexionen angestellt. Die ganze Kritik der bestehenden Welt durch die Nützlichkeitstheorie erhielt hierdurch ebenfalls einen beschränkten Gesichtskreis. In den Bedingungen der Bourgeoisie befangen, blieben ihr zur Kritik nur diejenigen Verhältnisse, die aus einer früheren Epoche überkommen waren & der Entwicklung der Bourgeoisie im Wege standen.“²⁷

Marx' Zugang zur Glücksthematik war verschieden von dem Benthams, der gesellschaftlichen Nutzen mit Glück identifizierte. Marx' Zugang verlief nicht primär über Claude Adrien Helvétius, der für Bentham von entscheidender Bedeutung war, sondern über seine Rezeption der Antike. Marx' Dissertation *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1840/41)²⁸ beschäftigte sich explizit mit Philosophien, die nach den besten Wegen zu einem glücklichen Leben suchten. Die Zielstellung seiner Dissertation lag dabei insbesondere darin, Epikur, der zu Marx' Zeit vielen als ein bloßer Wiedergänger des Demokrit galt, als einen eigenständigen Philosophen auszuweisen, der auch entscheidende Fortschritte gegenüber Demokrit zu bieten hatte. Doch auch Epikur erfuhr durch Marx Kritik. Dieser suche, bedingt durch seinen bewusstseinszentrierten Ansatz, eher nach der Freiheit vom Sein statt nach einer Realisierung der Freiheit im Sein.²⁹

26 MEGA² I/5, S. 469-470.

27 MEGA² I/5, S. 470.

28 MEGA² I/1, S. 5-96.

29 Vgl. Stedman Jones, Gareth: Karl Marx: Greatness and Illusion, Allen Lane, London 2016, S. 82.

Für Epikur war ein glückliches Leben nicht ein unmittelbares hedonistisches Genussstreben bzw. ein von Leidenschaften bestimmter schneller Konsum, sondern eine gelassene Seelenruhe (Ataraxie), die gegenüber Schicksalsschlägen unbeeindruckt bleibt und die nur durch eine vernünftige Zügelung von Trieben erreicht werden könne. Dabei betonte Epikur, dass das Glück eher durch höhere geistige Tätigkeiten zu erlangen sei und weniger durch praktische Sinnesfreuden, die leicht Triebe und Leidenschaften hervorrufen und so die Seelenruhe des wahren Glücks vertreiben können.³⁰ Für Marx ist jene ihm im Detail bekannte Glückskonzeption aber nur ein Teil der von ihm angestrebten Glücks- und Freiheitskonzeption, wo ein jeder nicht notwendig Kritiker sein und es auch bleiben müsse, sondern ebenso gut auch frei sein sollte, in praktischen Betätigungsfeldern zu dilettieren.³¹ Die marx-sche Glücksvorstellung, die nur hintergründig wirkt, da sich Marx scheut, vom Menschheitsglück zu reden, soll durch eine Zurückdrängung der fremdbestimmten Arbeitszeit erreicht werden, die letztlich dazu dient Freiräume zu schaffen, um sich lustvollen praktischen und auch höheren geistigen Zwecken zu widmen. Wenn die „offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung“³² das Unglück des Arbeiters bedeutet, so muss die von Marx angestrebte Aufhebung der Ausbeutung als solche notwendig ein Schritt hin zum Glück aller sein.

In der Zusammenfassung der bisherigen Analyse lassen sich folgende Schlüsse ziehen: 1.) Marx und Engels kritisieren Bentham und seine Schule als verkürzte bourgeoise Sozialphilosophie, die sich zu sehr auf das Individuum richtet und dabei dessen sozial-historische Bedingtheit, insbesondere gegebene Klassengegensätze, ausblendet. John R. Dinwiddy gibt zu bedenken, dass Marx Bentham kritisieren musste, weil insbesondere dessen Schüler nach Benthams Tod zu den dominanten Ausdrucksträgern einer bürgerlichen Mittelklassenideologie wurden. Weiter heißt es bei Dinwiddy: „In the 1830s ‚philosophic‘ or Benthamite radicalism acquired a thrust that was much more anti-aristocratic than democratic or popular; it also came to be associated with the harsher aspects of political economy, and especially with the New Poor Law of 1834“³³ 2.) Marx und Engels nehmen eine historische Kontextualisierung des benthamschen Denkens vor und rechnen ihm so auch Verdienste an, insofern er in ihren Augen Teil des bürgerlichen Kampfes gegen die alten Privilegien der Aristokratie war. Wo Bentham tatsächlich eine Demokratisierung auch

30 Siehe dazu: Forscher; Maximilian: Epikurs Theorie des Glücks, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 36, 1982, S. 169-188.

31 Vgl. Priddat, Birger P.: „Reiche Individualität“, in: Pies, Ingo (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 138-139.

32 MEW 4, S. 465.

33 Dinwiddy, John R.: Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S.115.

im sozialen Sinn anstrebte, sahen Marx und Engels bei ihm allerdings nur eine angestrebte Unterwerfung aller sozialen Verhältnisse unter die Tauschwertökonomie. 3.) Friedrich Engels erkannte bei den im Chartismus angeeigneten Elementen Benthams Utilitätsdenkens. 4.) In der Auseinandersetzung mit anderen Sozialisten zeigen sich Marx und Engels skeptisch gegenüber deren häufigen Bezugnahmen auf das Menschheitsglück. Dies mag einerseits darin begründet sein, dass sie in jenen, die das Wort führten, Konkurrenten erblickten, wie andererseits darin, dass auch die liberale Ökonomie das Glück im marktförmigen arbeitsteiligen Tauschverhältnis anstrebte und dies auch so kommunizierte. 5.) Der Epikureer Marx muss dennoch eine hintergründige Vorstellung vom „wirklichen Glück“ und demnach auch von „wirklichem Nutzen“ (in Abgrenzung zum bürgerlichen Interessendenken) haben, auch wenn ihm der Terminus als politischer Kampfbegriff ungeeignet erschien.³⁴ Ohne eine hintergründige Idee vom Glück wäre die offene Kritik des kapitalistischen Ausbeutungssystems durch Marx und Engels nicht denkbar.³⁵

34 Davon zeugt auch Marx' Abituraufsatz *Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes* (1835). In diesem schreibt der siebzehnjährige Marx voller Idealismus: „Die Geschichte nennt diejenigen als die größten Männer, die, indem sie für das Allgemeine wirkten, sich selbst veredelten; die Erfahrung preißt den als den Glücklichen, der die meisten glücklich gemacht; die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten? Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Thaten leben still, aber ewig wirkend fort und unsere Asche wird benetzt von der glühenden Thräne edler Menschen.“ MEGA² I/1, S. 457.

35 Siehe dazu: Lohmann, Georg: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn, Emil; Lohmann Georg (Hrsg.): *Ethik und Marx*, Athenäum Verlag, Königstein/Ts. 1986, S. 174-194. Die gegenteilige Ansicht vertritt Michael Heinrich. Vgl.: Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, VSA-Verlag, Hamburg 1991, S. 248.

4 Bentham und Marx im systematischen Vergleich

4.1 INTERESSE UND IDEOLOGIE

„Perseus brauchte eine Nebelkappe zur Verfolgung von Ungeheuern. Wir ziehen die Nebelkappe tief über Aug’ und Ohr, um die Existenz der Ungeheuer wegleugnen zu können.“¹

Karl Marx

Albert O. Hirschman beschreibt in seinem Essay *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, wie Handel und Bankwesen, die einst mit Geiz, Gewinnsucht und Habgier assoziiert wurden, mit Anbruch der Moderne mehr und mehr als ehrbare Geschäftsbereiche galten.² Hirschman schildert, wie sich die politische Philosophie mit Beginn der Renaissance vom Moral- und Tugendideal des Mittelalters abwandte und versuchte, den Menschen stattdessen so zu nehmen, wie er wirklich sei. Während sich Machiavelli als einer der bedeutendsten Köpfe dieses neuen realistischen Ansatzes erwies, zählt Hirschman hierzu auch Thomas Hobbes. Beide gingen davon aus, dass der wirkliche Mensch, weit entfernt von bisherigen Idealen, von destruktiven Leidenschaften beherrscht sei.³ Hobbes’ befriedender Leviathan war einer der ersten Lösungsansätze.

1 MEGA² II/5, S. 13.

2 Hirschman, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

3 Wenn auch bei Hobbes’ Bild des Menschen im Naturzustand die Vernunft eine entscheidende Rolle spielt, insofern sie etwa in einem anarchischen Zustand zu präventiver Ge-

ze, die auf einer solchen Anthropologie des Leidenschaftsmenschen basierten. Seine prototypische Lösung erwies sich jedoch alsbald als ungenügend:

„Die Vorstellung einer Autorität *ex machina*, die das durch menschliche Leidenschaften verursachte Elend und Unheil irgendwie beseitigen würde, bedeutet in Wirklichkeit, daß die eben erst entdeckten Schwierigkeiten einfach hinweggewünscht statt überwunden werden. Vielleicht ist das der Grund dafür, daß die repressive Lösung sich gegenüber der detaillierten Analyse der Leidenschaften im 17. Jahrhundert nicht lange behaupten konnte. Mit den neuen psychologischen Entdeckungen und Fragestellungen eher vereinbaren läßt sich der Vorschlag, die Leidenschaften, statt sie einfach zu unterdrücken, auf irgendeine Weise für andere Zwecke einzuspannen und nutzbar zu machen.“⁴

Eine ganze Reihe Philosophen, wie etwa Paul Henri Thiry d'Holbach, Claude Adrien Helvétius und David Hume, begannen sich nun diesem Problem zu widmen.⁵ Der ihnen gemeinsame Gedanke: Konnte man die Leidenschaften nicht hinwegwünschen, so musste man eine gesellschaftliche Organisationsform finden, innerhalb der sich die Leidenschaften gegenseitig in Schach hielten.

Der sich im späten 16. Jahrhundert in Europa verbreitende Begriff des Interesses, der mit den Leidenschaften assoziiert wurde, bekam im Laufe seiner Geschichte mehr und mehr eine ökonomische Färbung.⁶ Adam Smith hielt es zunächst nicht für nötig beide Begriffe voneinander zu scheiden. Unter anderem auch deshalb, da er im monetären Gewinn das beste Mittel zur Bedürfnisbefriedigung erblickte: „Eine Vermehrung des Reichtums ist das Mittel, durch das die meisten Menschen ihren Zustand zu verbessern trachten und wünschen. Es ist das gewöhnlichste und offenkundigste Mittel [...]“⁷ Leidenschaften und Interessen waren nach Smith zwar nicht stets auf monetären Gewinn ausgerichtet, in der Mehrzahl der Fälle aber eben doch. Diese im engen Sinne ökonomische Lesart des Interesses wurde auch von Jeremy Bentham geteilt, auch wenn Smith und Bentham den Begriff des Interesses nie einzig auf materielle Aspekte festlegen wollten. Helvétius, den Bentham ebenso bewunderte wie Smith, ging in ähnlicher Weise davon aus, dass, wenn man die Be-

waltanwendung rät, zugleich aber auch die Chance eines vernünftigen Vertragsschlusses zugunsten eines Dritten überhaupt erst ermöglicht.

- 4 Hirschman, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 24.
- 5 Die beiden Letzteren gelten heute als Vorläufer des Utilitarismus.
- 6 Hirschman, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 41-42.
- 7 Zit. in: ebd., S. 48.

wegungsgesetze des interessegeleiteten Menschen kannte, dieser dadurch berechenbar und lenkbar wurde. In seinem philosophischen Frühwerk *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789)⁸ machte sich auch Jeremy Bentham diesen Ansatz zu eigen.

Anders als Smith, der Leidenschaften und Interessen tendenziell zusammenfallen ließ, glaubten Montesquieu und David Hume erkannt zu haben, dass etwa der Markt den „wohlverstandenen Eigeninteressen“ des Menschen einen Raum bietet und so die destruktiven Leidenschaften desselben nach und nach vermindert. Diese Perspektive, die die Vernunft als Gegenpol zur Leidenschaft begreift, unterscheidet sich von der früheren hobbeschen Annahme, wonach die Vernunft nur ein Instrument der Leidenschaften sei, um ihre Ziele effektiver zu realisieren.⁹

Die „doux commerce“-These Montesquieus besagt, dass dort, wo Handel betrieben wird, milde Sitten barbarische Umgangsformen verdrängen.¹⁰ Auch für David Hume stand fest, dass es „[...] eine unvermeidliche Folge aller gewerblichen Tätigkeiten [sei,] daß sie den Erwerbstrieb über die Genußsucht siegen lassen“¹¹. Nach dieser Lesart zivilisiere der Handel Leidenschaftsmenschen.¹² Jeremy Bentham folgte diesem Zeitgeist. Für ihn lag in der Ökonomie eine befreiende und zivilisierende Kraft. Er sah im Erwerbstreben ein gesellschaftliches Moment, das zum Glück der größten Zahl führen werde, wenn der politische Rahmen dies gewährleistete.¹³

Für Karl Marx hingegen wurde die „doux commerce“-These zum privaten Scherz innerhalb seines Briefwechsels mit Friedrich Engels.¹⁴ Als Kinder des 19.

8 Deutsche Übersetzung: Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008.

9 Siehe dazu: Neuendorff, Hartmut: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, S. 32-72.

10 Siehe dazu: Asbach, Olaf (Hrsg.): Der moderne Staat und ‚le doux commerce‘. Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung, Nomos Verlag, Baden-Baden 2014.

11 Zit. in: Hirschman, Albert O.: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 75.

12 Vgl. Hirschman, Albert O.: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 69.

13 In diesen Rahmen fällt auch Benthams Schrift *Defence of Usury* von 1787.

14 Vgl. Hirschman, Albert O.: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 71.

Jahrhunderts, die auf Revolution und Napoleonische Kriege zurückblicken konnten, sahen sie im Handel alles andere als eine zivilisierende oder harmonisierende Kraft. Bentham's Prinzip der Nutzenmaximierung ließ Marx aber zumindest in einem Bereich gelten – für die Bourgeoisie:

„Jeremias Bentham ist ein rein englisches Phänomen. Selbst unsern Philosophen Christian Wolf nicht ausgenommen, hat zu keiner Zeit und in keinem Land der hausbackenste Gemeinplatz sich jemals so selbstgefällig breitgemacht. Das Nützlichkeitsprinzip war keine Erfindung Bentham's. Er reproduzierte nur geistlos, was Helvétius und andre Franzosen des 18. Jahrhunderts geistreich gesagt hatten. Wenn man z.B. wissen will, was ist einem Hunde nützlich?, so muß man die Hundenatur ergründen. Diese Natur selbst ist nicht aus dem ‚Nützlichkeitsprinzip‘ zu konstruieren. Auf den Menschen angewandt, wenn man alle menschliche That, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurtheilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im Allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur. Bentham macht kein Federlesens. Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalmenschen. Was diesem Kauz von Normalmensch und seiner Welt nützlich, ist an und für sich nützlich. [...] Wenn ich die Courage meines Freundes H. Heine hätte, würde ich Herrn Jeremias ein Genie in der bürgerlichen Dummheit nennen.“¹⁵

Das rein individualistische Nutzenkalkül, das er aus Bentham's Schriften entnahm, entspricht für Marx einem ideologischen Klasseninteresse. Dafür charakteristisch gilt ihm die zeitgemäße Rede über vermeintlich ubiquitäre Interessen, die doch eher als Interessen des bürgerlichen Kaufmanns zu verstehen seien. So schrieb Marx: „Das Interesse denkt nicht, es rechnet. Die Motive sind seine Zahlen.“¹⁶ Dennoch ist auch bei Marx das Interesse, das er vom Individuum löste und gesellschaftlichen Gruppen zuschrieb, primär ökonomisch gefärbt.¹⁷

Bentham führt das Konzept des Interesses so häufig an, dass es durch die dadurch gewonnene Ambivalenz kaum noch klar zu fassen ist. Zwar gelten ihm „pleasure“ und „pain“ als natürliche Herren bei jeder alltäglichen Handlung. Zugleich aber verdammt er, wie hier im Folgenden aufgezeigt wird, mit dem hier noch

15 MEGA² II/6, S. 558-559.

16 MEGA² I/1, S. 224.

17 Die Leidenschaften hingegen, die man noch im 18. Jahrhundert u.a. durch die kluge politische Instrumentalisierung des wahren ökonomischen Interesses zügeln zu müssen glaubte, erscheinen bei Marx nur noch als bloßes Epiphänomen der Gesellschaftsstruktur. Sie spielen bei ihm kaum noch eine Rolle.

zu betrachtenden Begriff des „sinister interest“ in Gerichtswesen und Politik jegliche Form des Klientelismus oder des Eigennutzes auf Kosten der Gesellschaft.

Nachdem weiter oben die Funktionsweise des hedonistischen Nutzenkalküls geschildert wurde und sich dabei zeigte, dass Benthams Konzeption die eines „sozialen Hedonismus“ ist, die wenig mit bloßem Egoismus zu tun hat, wird sich hier nun mit einem Spezialproblem Benthams, dem des „sinister interest“, auseinandergesetzt. Anhand der Konzeption des „sinister interest“ möchte ich im Folgenden untersuchen, inwiefern Benthams politische Gesellschaftsanalyse sich systematisch vom Individual- zum Gruppeninteresse hinbewegte, um seine Konzeption im Anschluss mit der marxischen Interessensauffassung zu vergleichen.

An dieser Stelle ist es wichtig, die Leitthese der Arbeit in Erinnerung zu rufen. Ich gehe davon aus, dass es Bentham und Marx darum ging politisch privilegierte Minderheiten zu kritisieren. Bentham wie Marx wenden sich in ihren „negativen“ Herangehensweisen nie gegen Minderheiten, die im Interesse der Mehrheit zu leiden haben, wie es Benthams Motto vom „Glück der größten Zahl“ nahelegen könnte. Es geht ihnen also nicht um das Wohl der Mehrheit auf Kosten der Minderheiten. Stattdessen wenden sich beide gegen ein undemokratisches Zuviel an politischer Macht, das sie bei konkreten Minderheiten spezifischer historischer Formationen, wie dem Adel und der Justiz (bei Bentham) oder dem Bürgertum (bei Marx), anzutreffen glauben. Darin also, in ihrer Negation jener demokratiethoretisch illegitimen Bevorteilung, besteht ihre primäre Gemeinsamkeit.¹⁸ Bentham wie Marx geht es um die Verhinderung von starken Minderheiten, die eine wahre Demokratie nicht zustande kommen lassen – es geht ihnen um eine Verhinderung der Verhinderung. Aus einer solchen Perspektive heraus kommt der ihnen jeweils eigenen Konzeptualisierung des Gruppen- oder Klasseninteresses eine besondere Bedeutung zu.

In der politischen Theorie kann man verschiedene Begriffe von Interesse finden, die man jedoch mehreren Idealtypen zuordnen kann. Allgemeinhin scheint der Begriff des Interesses von einer hohen Selbstevidenz geprägt,¹⁹ sodass sich nur wenige

18 Mary P. Mack versucht exemplarisch zu zeigen, dass auch der Begriff der Gerechtigkeit bei Bentham negativ definiert wird, insofern er etwa versucht potenzielle Ungerechtigkeiten innerhalb von Rechtsverfahren aufzulisten. Siehe dazu: Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 86–87.

19 Der Begriff des Interesses ist im Vergleich zu dem des Bedürfnisses in seiner Perspektivierung eher nach außen auf soziale und politische Umfelder gerichtet und ist daher der primäre Begriff für politik-wissenschaftliche Arbeiten. Das Bedürfnis als begriffliche Kategorie erscheint in seiner Tendenz eher psychologisierend nach innen gerichtet zu

Monografien zu diesem Thema finden lassen.²⁰ Die folgenden Typologien versuchen die Verschiedenartigkeit von Willensbestimmungen in der politischen Theorie widerzuspiegeln.

1. Der *ökonomische Interessensbegriff* bezog sich in seiner alten Form darauf, in etwas investiert zu haben (etymologisch: lat. Interesse = „dabei sein“ / „einen Anteil haben“). Interesse wurde in seiner frühen Form auch als „Zins“ verstanden. Letzterer ist eine Entschädigung für die zeitweise Nichtverfügbarkeit des eigenen Geldes. Die in der Frühaufklärung entstehende Form des ökonomischen Interessensbegriffs bezieht sich ebenso auf monetären Gewinn, kommt dabei jedoch ohne eine moralische Problematisierung aus bzw. sieht im monetären Gewinnstreben eher noch eine moralisierende Kraft, die potenziell destruktive Leidenschaften befriedet. Die heutige Form des ökonomischen Interessensbegriffs spiegelt sich in der „Theorie der Rationalen Wahl“ (rational choice theory). Diese Theorie beschreibt den Menschen heuristisch als einen rationalen Nutzenmaximierer (homo oeconomicus), dem seine Handlungsoptionen in einer Umwelt begrenzter Ressourcen klar vor Augen stehen. Unter der Bedingung der Transparenz kann dieser eine eindeutig geordnete Liste seiner Ziele erstellen. Jene Perspektivierung des Interesses beruht auf einem methodologischen Individualismus.²¹

2. Der *juristisch-rationalistische Interessensbegriff*, der mit dem positiven, d.h. gesetzten Recht verkoppelt ist. Ein (Gesellschafts-)Vertrag wird hier

sein. Dennoch verhalten sich beide Kategorien zueinander nicht ausschließend bzw. sind nur sehr schwer trennscharf voneinander zu scheiden.

20 So etwa: Massing, Peter: Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Leske und Budrich, Opladen 1979. Oder auch: Hottinger, Olaf: Eigeninteresse und individuelles Nutzenkalkül in der Theorie der Gesellschaft und Ökonomie von Adam Smith, Jeremy Bentham und John Stuart Mill, Metropolis Verlag, Marburg 1998. Sowie: Engelmann, Stephen G.: Imagining Interest in Political Thought. Origins of Economic Rationality, Duke University Press, Durham MD u. a. 2003. Ebenso gibt es nur wenige Sammelbände wie z.B: Massing, Peter; Reichel, Peter (Hrsg.): Interesse und Gesellschaft. Definitionen – Kontroversen – Perspektiven, Piper, München 1977.

21 Siehe Dazu: Fisch, Jörg; Koselleck, Reinhard; Orth, Ernst Wolfgang: Interesse, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhardt (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, S. 305-365. Sowie: Gerhardt, Volker: Interesse, in: Ritter, Joachim; Gröndler, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, S. 479-494.

geschlossen, um die darin festgelegten Interessen der Vertragspartner zu wahren. Hierbei wird einerseits in individuelle Privatinteressen wie andererseits in kollektive Interessen der Öffentlichkeit unterschieden. Der juristische Interessensbegriff geht von einer Konfliktsituation aus, die befriedet werden muss. Die Möglichkeit der rationalen Einigung auf vertraglicher Grundlage wird dabei vorausgesetzt.

3. Der *naturrechtlich-juridische Interessensbegriff*. Dieser bestimmt das Interesse durch eine metaphysische Setzung oder aber durch eine moralisch-sittliche Herleitung. Das Interesse kann hier vielfältig bestimmt sein. So kann es sich etwa in einem behaupteten Willen zum Überleben, im „natürlichen“ Streben nach dem Erhalt des Eigentums, einem vitalistischen „Willen zur Macht“ oder auch im Vermeiden einer etwaigen Benachteiligung zeigen. Auch die Menschenrechte und die darin eingeschriebene Wahrung vermeintlicher „natürlicher Interessen“ gehören hierzu.

4. Der *historisch-soziologische Interessensbegriff*. Das Interesse wird hier von einer normativen Werteordnung einer gewachsenen Gruppe oder Gesellschaft abgeleitet. Max Weber etwa schreibt: „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“²² Die Anordnung der Ziele ergibt sich demnach aus einem kultursoziologisch rekonstruierten Wertekanon. Innerhalb einer Gesellschaft wird oftmals auf die soziale Position der Akteure rekurriert, um auch deren spezifische Interessensdisposition zu bestimmen.

5. Der *historisch-dialektische Interessensbegriff* ähnelt dem historisch-soziologischen, fügt der Analyse jedoch noch eine diachrone Ebene hinzu. Die hieraus gewonnenen Erkenntnisse werden in einen zielgerichteten Entwicklungszusammenhang gesetzt, der als Geschichtsteleologie bezeichnet wird. Im Unterschied zum ökonomischen Interessensbegriff sind die Interessen den Akteuren nur bedingt transparent.

6. Der *ethische Interessensbegriff*. Dieser geht aus von einem individuell selbst gewählten Handlungsschema bzw. einer bestimmten Haltung zur Umwelt, die sich nicht in den Bedürfnissen, sondern in der Vernunft des Menschen gründet. Die Interessen ergeben sich hierbei, wie etwa bei Immanuel Kant, aus dem Pflichtbewusstsein gegenüber der eigenen Wahl.

22 Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1978, S. 252. Siehe dazu auch: Lepsius, M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, S. 31-43.

7. Der *empirisch-sensualistische Interessensbegriff*. Dieser wird durch systematische Beobachtung des menschlichen Verhaltes erstellt.

Jene Idealtypen von Interessensbegriffen zeigen eher Tendenzen an, als dass sie im konkreten Einzelfall einer zu beurteilenden spezifischen Idee vom Interesse dieses erschöpfend erfassen. Auch schließen sie einander nicht immer aus. So ist etwa Aristoteles' politische Theorie und der darin verankerte Begriff des Interesses in obige Kategorien nur schwer einzuordnen. Aristoteles geht von empirischen Beobachtungen über den Menschen aus. Diesen zufolge strebe der Mensch zur Gemeinschaft und verständige sich zudem, da er im Gegensatz zum Tier sprachbegabt ist, in der Polis über Gut und Schlecht. Aus Beobachtungen wird hier eine Naturteleologie deduziert. Nach Aristoteles durchläuft der Mensch in seiner Geschichte verschiedene Vergemeinschaftungsformen, um schließlich eine autarke Polis zu bilden. Das Ziel der Polis ist das Glück, das durch ein gerechtes und tugendhaftes Leben realisiert wird.²³

Im Folgenden soll nun versucht werden Benthams und Marx' Interessensbegriff in jener Typologie zu verorten. Eine Handlung, oder ein Gesetz, erwies sich für Bentham dann als moralisch richtig, wenn sich ein Nutzen für alle Beteiligten ergab. Die Frage der Motivation galt ihm dabei, obwohl er ihr große Aufmerksamkeit schenkte, als nebensächlich, da sein utilitaristisches Prinzip zunächst auf die Konsequenzen einer Handlung blickt. Bentham setzte in seinem Werk Leidenschaften und Interessen voraus, die in Abwesenheit einer klugen Rahmengesetzgebung zu Korruption führen können. Einerseits erscheint es ihm essenziell, die Motive und Interessen der Bürger zu kennen, andererseits muss aber insbesondere auch das Verhalten der politischen Klasse vom Gesetzgeber einkalkuliert werden. Besitzt jemand Macht oder historisch tradierte Sonderrechte, die ihn aus der Masse herausheben, so bestand für Bentham kein Zweifel, dass jene, die sich zur privilegierten Klasse zählten, sich als besonders anfällig dafür erweisen, gegen das Prinzip des „größten Glücks“²⁴ zu handeln, indem sie etwa danach trachteten, ihre Privilegien zu erhalten oder gar weiter auszubauen.

Während der Begriff der Klasse schon bei Adam Smith auftaucht und im 19. Jahrhundert zum geläufigen Begriff avancierte, war es Bentham, der sich erstmals in analytischer Weise mit dem Klasseninteresse auseinandersetzte. Die politisch einflussreiche Oberschicht des Landes geriet ihm dabei zu seinem primären Untersuchungsgegenstand. Ich möchte behaupten, dass es von Benthams Klasseninteresse kein weiter Schritt zur marxschen Klassenkampfkonzeption ist. Einer der ersten,

23 Vgl. Aristoteles: Politik, Reclam, Stuttgart 1989.

24 In späteren Jahren ließ Bentham den Zusatz der „größten Zahl“ fallen.

der auf die in diesem Punkt tatsächlich sehr starke Homologie zwischen Bentham und Marx hinwies, war John R. Dinwiddy:

„Had Marx read the later, fully radicalised, Bentham, he would still no doubt have regarded him as an essentially bourgeois kind of reformer – but he might have recognised none the less that their respective theories had a certain amount in common. This was particularly true in the area one might call the social psychology of politics. One of the most interesting respects in which Bentham anticipated Marx was in his perception that peoples behaviours and ideas and beliefs are largely conditioned by their social situations. John Stuart Mill, in a famous essay on Bentham which he wrote after the latter’s death, praised him for having drawn attention to the ‚selfish interest in the form of class-interest‘, and for having identified the phenomenon which Bentham called ‚interest-begotten prejudice‘ – for showing, in other words, how a ruling class or elite will develop (to a large extend unconsciously) beliefs and ideas that suit and support their own collective interests. Bentham admitted that one could not always predict how an *individual* would think and behave from examining his or her situation. But he considered that the behaviour of groups was almost invariably determined by their self-regarding interests – and that the larger the group was the more confidently this rule could be applied.“²⁵

Diese prototypische Klassentheorie Benthams macht sich am Begriff des „sinister interest“ fest. Genauer gesagt ist es das gemeinsame Interesse der Oberschicht, die ihre historisch bedingten Privilegien zu wahren und auszubauen sucht. Wenn auch Bentham, wie Philip Schofield bemerkt, zur Zeit der Französischen Revolution noch nicht zur Demokratie „konvertiert“ war,²⁶ so setzte mit dem Scheitern seines Panoptikum-Projektes, das in den Zeitraum von etwa 1789 bis 1804 fiel, ein entscheidender Wandel in seinem politischen Denken ein.²⁷ Die Schuld für das Scheitern des Projektes gab er der Regierung, die 1803 von einer Förderung des Panopti-

25 Dinwiddy, J. R.: Bentham and Marx, in: ders.: *Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850*, The Hambeldon Press, London; Rio Grande 1992, S. 426; Auch Jon Elster kommt zu einer ähnlichen Einschätzung: „Elsewhere Bentham refers to the ‚interest begotten prejudice‘ which multiplies the sinister interest of the few by creating the illusion, in the many, that the few are best fit to rule. If Marx had read these passages, he might not have been as critical of Bentham as he was.“, Elster, Jon: *Securities Against Misrule. Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge University Press, Cambridge; New York (u.a.) 2013, S. 149.

26 Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 109.

27 Ebd., S. 109.

kums absah.²⁸ Von da an machte es sich Bentham zur Aufgabe, deren Motivationsstruktur und spezifische Interessenslage, die seinem Reformwillen entgegenzustehen schien, zu analysieren. Das „sinister interest“ wurde ihm so zum immer häufiger gebrauchten Schlagwort, aus dem er letztlich den Schluss zog, dass demokratische Institutionen notwendigerweise die Grundlage einer guten Regierung seien.²⁹

Erstmals taucht der Begriff des „sinister interest“ in Benthams *Writings on the Poor Laws* (1797) auf. Dort findet er beiläufig Verwendung in Bezug auf die Aufseher der Arbeitshäuser für Arme, die ihre privilegierte Position dazu ausnützen könnten, die ihnen Untergebenen nicht im Sinne des angedachten öffentlichen Wohls, sondern für ihren privaten Gewinn arbeiten zu lassen. Die von Bentham entworfene, dem öffentlichen Wohl verpflichtete Gesellschaft, die die Errichtung der Arbeitshäuser finanziert, solle jenem „sinister interest“ durch ein effektives Buchführungs- und Inspektionssystem ebenso wie durch interne Beschwerde- und Presseorgane begegnen. Transparenz bezüglich der Macht und Arbeitsprozesse erscheint hier, in dieser frühen Nennung, als das geeignete Gegenmittel.³⁰

Von seinem späteren demokratisch gesinnten Standpunkt aus gab es für Bentham durchaus „schlechte“ Interessen. Da jedoch ein jeder nach Benthams Anthropologie notwendigerweise seine Interessen verfolgt, wäre es ihm, wie er im Jahr 1811 verdeutlicht, als sprachlich unglücklich erschienen, von „schlechten“ (d.h. für ihn im weitesten Sinne antidemokratischen) Interessen zu sprechen. Bentham erläutert hierzu:

„Like bad, sinister is here employed for the expression of disapprobation. When motive is the name of the subject or the object marked for reprobation, bad is the adjunct most commonly, though sinister also is sometimes, employed for that purpose: when interest is the name given to the subject or object, sinister is the only one of the two names that is given to the adjunct. Of sinister motives we hear sometimes: of bad interests never.“³¹

Vor der Verwendung des Begriffs trat Bentham mit *A Fragment on Government* (1776) als prominenter Kritiker des englischen Rechtssystems auf. So ist es nicht verwunderlich, dass es zu Beginn der 1790er-Jahre, bei der ersten systematischen Verwendung des Begriffs, zunächst die Vertreter des Rechtssystems waren, denen

28 Vgl. ebd., S. 109-110.

29 Vgl. ebd., S. 109.

30 Quinn, Michael (Hrsg.); Bentham, Jeremy: *Writings on the Poor Laws*, Volume II, Oxford University Press, New York 2010, S. 208.

31 Zit. in: Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 109.

Bentham in Schriften wie *Truth versus Ashurst* (1792) und *A Protest against Law-Taxes* (1793) ein „sinister interest“ vorwarf.³² Ihr Eigeninteresse bestehe darin, das Rechtssystem möglichst für Außenstehende uneinsichtig zu gestalten, um ihre privilegierte Position zu wahren, die sie sich von den Klägern gut bezahlen ließen. Die hohen Gerichtskosten wiederum führten zu einem Ausschluss großer Teile der Bevölkerung, die sich diese schlicht nicht leisten könnten oder durch verzögerte Prozesse in den Ruin getrieben würden.³³ Zugleich hatte sich, so Bentham, eine Allianz zwischen Justiz und finanzstarken Schichten etabliert, die gegenseitige Vorteile mit sich brachte.³⁴ Die Justiz zeigte sich somit, insofern sie zum Geschäftsmodell geriet, als ein Träger eines Unrechtssystems. Sie stellte sich als Bewahrer der englischen Freiheit dar, während sie genau diese systematisch unterließ.³⁵ Benthams Problematisierung des Rechtssystems lässt sich in eine bekannte Kurzgeschichte Franz Kafkas hineinprojizieren:

„Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. ‚Es ist möglich‘, sagt der Türhüter, ‚jetzt aber nicht.‘ Da das Tor zum Gesetz offen steht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehn. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: ‚Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehn. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.‘ Solche Schwierigkeiten hat der Mann vom Lande nicht erwartet; das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er [...].“³⁶

32 Philip Schofield bietet in seiner Schrift *Utility & Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham* ein ganzes Kapitel zur Entstehungs- und Verwendungsgeschichte des Begriffs des „sinister interest“ und stützt sich dabei auf noch unpublizierte Schriften Benthams, die im Londoner Universitätsarchiv liegen.

33 Bentham empfahl, dass Mittellosen durch den Richter ein kostenloser Rechtsbeistand zugewiesen werde. Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 287.

34 Vgl. Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 127.

35 Vgl. ebd., S. 128.

36 Kafka, Franz: *Vor dem Gesetz* (1915), in: Binder, Hartmut: „Vor dem Gesetz“: Einführung in Kafkas Welt, Metzler, Stuttgart; Weimar 1993, S. 1.

In *Elements of the Art of Packing* (1809) zeigte Bentham, wie selbst die Jury aus freien Bürgern, die traditionell als Garant der englischen Freiheiten verstanden wurde, durch verschiedenartige Mittel der Einflussnahme durch interessengeleitete Richter, wie etwa Einschüchterung, Irreführung oder direkte Korruption, ausgeschaltet wurde.³⁷

Denkbar war es, diesen Missständen mit politischen Mitteln zu begegnen. Doch auch dem Parlament, das große Teile des nun korrumpierten Rechtssystems mit erschaffen hatte, schenkte Bentham kein Vertrauen mehr. Seine Reflexion des „sinister interest“ bewirkte schließlich, dass er sich nicht mehr nur darauf beschränkte, das Justizsystem reformieren zu wollen, sondern sich vielmehr ab 1809 daran machte, das Parlament einer grundlegenden Reform unterziehen zu wollen. An diesem Punkt vollzogen sich schließlich seine Wandlung zum *Philosophical Radical* sowie seine endgültige Hinwendung zum Politischen.³⁸ Dabei gab es neben dem Scheitern seines Panoptikums noch eine ganze Reihe an Ereignissen und Beobachtungen, die jene Radikalisierung Benthams begünstigt haben mögen. So merkt John R. Dinwiddy etwa an, dass Bentham an den indirekten Auswirkungen der Französischen Revolution Anstoß nahm, insofern nun alle Reformprojekte von den Reaktionen als gefährlich gebrandmarkt wurden.³⁹ Darüber hinaus orientierte sich Bentham zunehmend an den Vereinigten Staaten Amerikas, die er als positives Beispiel einer politischen Entwicklung wahrnahm, ungeachtet dessen, dass er sich an der Naturrechtsbasis der Unabhängigkeitserklärung störte.⁴⁰ In jene Zeit der Radikalisierung Benthams fällt auch sein Zusammentreffen mit James Mill im Jahr 1808, der eventuell entscheidend zu seinem Gesinnungswandel beitrug.⁴¹

Bentham wollte das „sinister interest“, nicht aber das Eigeninteresse ausschalten. Dies wäre mit seiner Konzeption des Allgemeininteresses als Summe aller Einzelinteressen unvereinbar gewesen.⁴² Das „sinister interest“ einfach zu verbieten konnte für Bentham keine ernsthafte Option sein. Es komme stattdessen vielmehr darauf an, den institutionellen Rahmen so zu gestalten, dass sich kein wirkmächtiges, dem öffentlichen Nutzen entgegenstehendes „sinister interest“ ausbilden kön-

37 Vgl. Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 131-36.

38 Vgl. ebd., S. 136-137.

39 Vgl. Dinwiddy, J.R.: *Radicalism and Reform in Britain, 1780-1850*, The Hambeldon Press, London; Rio Grande 1992, S. 283.

40 Vgl. ebd., S. 283.

41 Vgl. ebd., S. 274.

42 Vgl. Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 125.

ne. Bentham erläutert dies 1822 in seiner Schriftensammlung *First Principles Preparatory to Constitutional Code* folgendermaßen:

„Where the government is thus in its very essence, form, and texture, in a state of opposition to the universal interest, altogether useless is every such pretended remedy as consists in the substituting to the existing set of rulers [a new set of rulers] acting under the same form of government: placed in the same situations with their predecessors, impregnated with the same sinister interest, acting under the same *temptations*, acting under the same insensibility to the counterforce of all tutelary sanctions, the universal nature of man suffices to secure their pursuing the same sinister interest. The whole Official Establishment is in that case in the state of a ship infected with a plague.“⁴³

In dieser Passage wird deutlich, wie stark Menschen für Bentham von ihren Umständen geprägt werden. Seine Metaphorik im obigen Zitat legt nahe, dass sich, bei entsprechenden hygienischen Bedingungen, früher oder später jeder infiziert. Für Bentham galt es, jene Teile des gruppenspezifischen Einzelinteresses zu eliminieren, die mit dem Allgemeininteresse (verstanden als die Möglichkeit individuellen Glücksstrebens) unvereinbar seien. So verwandte er „particular interest“⁴⁴ als Synonym für „sinister interest“ oder aber sprach spezifizierend von „their particular sinister interest“⁴⁵.

Politisch organisierte Gruppen bzw. „factions“ erscheinen in der benthamschen Systematik auf den ersten Blick als in sich problematisch.⁴⁶ Hintergründig nahm er dabei an, dass es eine allgemeindienliche Ordnung geben könne, die einen Rahmen zur Entfaltung aller Individualinteressen biete. Die Beförderung des universellen Glücks galt ihm als einzig legitimer Maßstab der Regierungstätigkeit, wobei jegliche Form partiellen Gruppenglücks dem entgegenstehe.⁴⁷ Pointiert heißt es: „[...] [E]very act by means of which a sacrifice of the interest of the greatest number is made to the particular and sinister interest of the ruling few is an act of hostility to

43 Bentham, Jeremy: *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, in: Schofield, Philip (Hrsg.); Rosen, Frederick: *The collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 2006, S. 128.

44 Vgl. Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 111.

45 Bentham, Jeremy: *First principles preparatory to constitutional code*, in: Schofield, Philip (Hrsg.); Rosen, Frederick: *The collected Works of Jeremy Bentham: First principles preparatory to constitutional code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 2006, S. 129.

46 Vgl. ebd., S. xxxiii.

47 Vgl. ebd., S. 3.

the people.“⁴⁸ Obwohl Bentham insbesondere König Georg III. in Verdacht hatte, durch persönlichen Einfluss Reformideen wie die des Panoptikums scheitern zu lassen, entwickelte er auch eine Konzeption des sogenannten „partnership interest“, welches nicht allein den König, sondern auch die Aristokratie und die von ihr systematisch ausgenutzte Staatsnähe anprangerte.⁴⁹ Doch war es erst John Stuart Mill, der später eine explizite Klassentheorie aufstellte und konkret gegen die Vorherrschaft der Aristokratie anschrieb.⁵⁰

Hervorzuheben ist, dass Bentham das Interesse der Allgemeinheit negativ bestimmt: Noch so verschiedene Individualinteressen harmonisieren sich nach Bentham in dem Moment, wo es eine korrupte und verschwenderische Regierung und ihre Missbräuche zu verhindern gilt.⁵¹ Eine im politischen Betrieb privilegierte Gruppe wird dann destruktiv für eine Ordnung des Gemeinwohls, insofern es ihr gelingen sollte, ihre Sonderinteressen systematisch über die aller anderen zu stellen. Dies bedeutet nicht, dass sich ohne ein „sinister interest“ alle Interessen im politischen Prozess gleichermaßen durchsetzen können. Wohl aber soll im Idealfall jedes Interesse gleichermaßen berücksichtigt werden, sodass eine ungleiche Verteilung von Kapital und Einflussmöglichkeiten im politischen Raum keine Rolle spielen dürfe. J.A.W. Gunn schreibt hierzu:

„[Bentham, G.R.] often challenged organized interests in the name of other specific interests that lacked organization, and not in the name of a unanimous public. Writing of producers, Bentham complained that only those groups with the largest resources were powerful. Who, he asked, spoke for ‚Bakers, butchers, tailors, shoemakers, farmers, carpenters, bricklayers, masons ...‘?⁵²

Bentham sorgte sich insbesondere um die Kleinproduzenten, um Arbeiter und Bauern, von denen er nicht annahm, dass sie sich im gleichen Maße organisieren könnten wie die seit Langem vernetzte Aristokratie. Marx problematisierte nur wenige Jahrzehnte später die übermächtig gewordene Bourgeoisie im Namen des Proletari-

48 Ebd., S. 195.

49 Vgl. Dinwiddy, J.R.: *Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850*, The Hambeldon Press, London; Rio Grande 1992, S. 282.

50 Vgl. Mill, John Stuart (Autor); Wolf, Jean-Claude (Hrsg.): *Autobiographie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011, S. 140.

51 Vgl. Gunn, J.A.W.: *Jeremy Bentham and the Public Interest*, in: Lively, Jack; Reeve, Andrew (Hrsg.): *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London; New York 1996, S. 207.

52 Ebd., S. 210-211.

ats. Bentham setzte als Heilmittel für das von ihm ausgemachte Ungleichgewicht auf eine Ausweitung des Wahlrechts.⁵³ Das Selbstinteresse galt ihm zwar stets als gegebenes und notwendiges Element bei der Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten, doch ein Ungleichgewicht bei der Verrechnung aller Einzelinteressen müsse verhindert werden. Alle Interessen sollten im gleichen Maße zählen. Am ehesten wäre das möglich, wenn ein jeder Bürger seinen Repräsentanten für das gesetzgebende Parlament entsprechend seinen individuellen Interessen wähle. Im Detail bedeutet dies, wie Philip Schofield erläutert:

„Bentham’s strategy was to place the constitutive power directly in the hands of those persons whose interests composed the universal interest (thus identifying the interests of the constituents with the universal interest), and then to make the operative power subordinate to the constitutive power (thus identifying the interests of the rulers, through the medium of the constituents, with the universal interest). The constitutive power, therefore, was vested in the whole number of the members of the community, whose aggregate interest itself was the universal interest. The legislature had then to be made genuinely representative of the electorate. This implied an electoral system based on universal suffrage. Since the universal interest was the aggregate of all the individual interests in the community – the secret ballot allowed each individual to vote for the candidate he considered the most likely to promote his own self-interest – the candidate elected would be the one who most successfully appealed to the interests of the greatest number of individuals in his electoral district.“⁵⁴

Doch ein solches System, das auf einem allgemeinen Wahlrecht beruhte, war bis dato noch nicht realisiert. Bentham hoffte daher, dass jene, die dem „sinister interest“ aufgrund einer privilegierten Position anheimfallen, früher oder später zur Erkenntnis gelangen, dass eine konsequente Klientelpolitik ihrerseits das Vertrauen, die Sicherheit sowie auch die politische Stabilität ihrer Gesellschaft derart unterlaufen würde, sodass sie sich selbst damit keinen Gefallen erweisen würden.⁵⁵ Zugleich nahm er jedoch an, dass ein solcher Lerneffekt der Eliten sich nur innerhalb einer transparenten parlamentarischen Demokratie einstellen werde, die nicht allein auf die Selbsteinsicht vertraut, sondern auch über ein öffentliches Druckpotenzial in

53 Vgl. ebd., S. 211.

54 Schofield, Philip: Bentham on the Identification of Interests, in: *Utilitas*, Volume 8, Issue 2, 1996, S. 227.

55 Rosen, Frederick: *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983), S. 234-235.

moralischen Fragen verfügt.⁵⁶ Selbsteinsicht und öffentlicher Druck sind für Bentham hierbei als komplementäre Elemente zu verstehen.⁵⁷ Erst eine solche institutionelle Ordnung würde die am Gemeinwohl orientierte Gesellschaft gegen die Zentrifugalkräfte des „sinister interest“ effektiv schützen können. Frederick Rosen erläutert dies folgendermaßen:

„All that he claims for the democratic system is that it allows the identification of interests to take place; in monarchy and aristocracy, the interests of rulers tend to be distinct from those of the ruled. Besides the representative system, however, is the strategy of reform. The strategy of reform, backed by the power of Public Opinion Tribunal, persuades people that their interests should be identified with the general interest. The rich, as we noted, have to be persuaded to pursue their prosperity within the democratic system with the promise that their wealth will be more secure and of greater amount than if they seek increased wealth at the expense of security of the community.“⁵⁸

Dass diese von der Demokratie zu leistende Überzeugungsarbeit nicht immer leicht sein würde, sah auch Bentham, der oftmals erfolglos, aber dennoch unermüdlich für sein Konzept einer liberalen parlamentarischen Demokratie warb. Auch deshalb bezeichnete er seinen *Constitutional Code* (1822–1832) als eine Utopie.⁵⁹ Diese war jedoch insofern realistisch, als sie sich um die Anerkennung von faktisch diversen Interessen bemühte; doch gerade hier lag auch die Crux Benthams politischer Theorie, die zwar auf ein gewünschtes Gleichgewicht der gesellschaftlichen und individuellen Kräfte zielte und hierfür nach Mitteln und Wegen suchte, zugleich aber auch eine anwachsende Vielzahl dem entgegenstehender Hindernisse ausmachte.⁶⁰ Ein politisches Gleichgewicht innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft war in Benthams Augen zwar nicht gegeben, aber im Gegensatz zu Marx' Perspektive prinzipiell vorstellbar. Das wichtigste Moment sei dabei die Gleichbeteiligung aller Individualinteressen am Prozess der Konstituierung der Legislative, die ihrerseits eine

56 Vgl. Postema, Gerald J.: *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1986, S. 361-362.

57 Schofield, Philip: *Bentham on the Identification of Interests*, in: *Utilitas*, Volume 8, Issue 2, 1996, S. 226.

58 Rosen, Frederick: *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983), S. 235.

59 Vgl. ebd., S. 236.

60 Vgl. Gunn, J.A.W.: *Jeremy Bentham and the Public Interest*, in: Lively, Jack; Reeve, Andrew (Hrsg.): *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London; New York 1996, S. 213.

kluge Rechtsordnung gestalten sollte.⁶¹ Alles was zählen sollte, waren Einzelinteressen und eine diese zur Geltung kommen lassende politische Ordnung, die auf den von Bentham definierten vier Grundpfeilern Sicherheit, Subsistenz, Wohlfahrt und Gleichheit beruhen sollte.⁶²

In seinem Kampf gegen das „sinister interest“ bemühte sich Bentham, institutionelle Sicherheiten gegen eine schlechte, d.h. auf ihren unmittelbaren Vorteil bezogene politische Elite zu finden, die in einem reformierten politischen System Anwendung hätten finden können. Diese erdachten Sicherheiten bilden einen ganzen Katalog von Maßnahmen und Arrangements. Am 22. Juli 1822 notierte Bentham einige seiner diesbezüglichen Ideen auf einer kurzen Liste, die er mit „securities for good government“ überschrieb und die er im Detail in seiner Schriftensammlung *First Principles Preparatory to Constitutional Code* erläuterte.⁶³

„1. Minimizing the quantity of power in the hands of functionaries. 2. Minimizing the quantity of the matter of wealth in the disposal of functionaries. 3. Minimizing the quantity of the matter of wealth employed as pay of functionaries. 4. Applying legal counterforces to the power of functionaries. 5. Applying moral counterforces to the power of functionaries. 6. Exclusion of factious honor, or say factious dignity. 7. Exclusion of all other factious instruments of delusive influence.“⁶⁴

Eine geringe Bezahlung der politischen Funktionäre mag das politische System sogar anfälliger für Korruption machen, aber vom Zusammenwirken der verschiedenen Sicherheitseinrichtungen erhoffte sich Bentham die Ermöglichung einer realen Entfaltung einer utilitaristischen Regierung.

Für jene, die er von seinen Ideen überzeugen konnte, stand fest, dass der Utilitarismus, der das Eigeninteresse anerkannte, allen scheinbar idealistischen oder altruistischen politischen Bewegungen überlegen war, da er auf eine nach außen getragene Tugend und Moral verzichtete und stattdessen auf Rationalität im Sinne erkannter langfristiger Interessen innerhalb einer Gemeinschaft setzte. Eine rousseau-

61 Vgl. ebd., S. 212.

62 Vgl. Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelmann, Stephen G. (Hrsg.): *Selected Writings: Jeremy Bentham*, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 241.

63 Vgl. Bentham, Jeremy: *First Principles Preparatory to the Constitutional Code*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 2006, S. xxxiii.

64 Ebd., S. xxxiii.

sche Vorstellung eines einheitlichen „volonté générale“ tugendhafter Staatsbürger lehnte Bentham ab.⁶⁵ Gerade jene politischen Kräfte, die die Tugendhaftigkeit im Munde führten, erschienen ihm als verdächtig und anfällig für Korruption: „The utilitarian can never serve his sinister interests by his doctrine. The sentimentalist, often. He preaches self-denial, generosity, etc., that others may practice it for his benefit.“⁶⁶ Heute findet sich diese Position etwa auch in der kritischen Soziologie Pierre Bourdieus, der Benthams Grundidee wiederholte, indem er formulierte:

„Von ‚Interessen‘ ist deshalb zu sprechen, weil mit diesem Begriff ein Bruch demonstriert wird: er zerstört die Ideologie der Interessenlosigkeit, der Uneigennützigkeit, die Berufsideologie der ‚Kleriker‘ und Intellektuellen aller Art. Die im religiösen, politischen, intellektuellen Bereich Engagierten haben ihre je eigenen Interessen, die ungeachtet ihrer Unterschiede zu denen eines führenden Akteurs im ökonomischen Feld nicht minder vital sind.“⁶⁷

Im Folgenden gilt es, die benthamschen Begriffe „fallacies“ und „delusion“ und ihren Bezug zum „sinister interest“ zu erläutern. Hierbei soll das ideologiekritische Gespür Benthams dargestellt werden. „Sinister interest led rulers and other officials to employ fallacies in order to produce delusion, and hence to promote and defend the abuses from which they profited“⁶⁸, schreibt Philip Schofield und versucht so, Benthams begriffliches Werkzeug in einem Satz zu systematisieren. Jene Minderheiten, die ein „sinister interest“ verfolgen, müssen notwendigerweise mit Täuschungen operieren, um ihre Interessen als Allgemeininteresse auszuweisen. Dies funktioniert für Bentham über „fallacies“, also Trugschlüsse, die, sofern erfolgreich implementiert, zu „delusions“, d.h. zu falschen Bewusstseinszuständen, führen können. „Fallacies“ definierte Bentham als: „[...] any argument that is considered as having been employed, or consideration suggested, for the purpose, or with a

65 Vgl. Gunn, J.A.W.: Jeremy Bentham and the Public Interest, in: Lively, Jack; Reeve, Andrew (Hrsg.): *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London; New York 1996, S. 218. Dennoch beschäftigt sich auch Bentham in *Chrestomathia* (1817) mit dem Problem der Erziehung der Bürger.

66 Bentham, Jeremy: A Table of the Springs of Action, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002, S. 56.

67 Bourdieu, Pierre: Delegation und politischer Fetischismus, in: ders.: *Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 36.

68 Schofield, Philip: Bentham. A Guide for the Perplexed, Continuum, London; New York, 2009, S. 105.

probability of producing the effect – of deception: of causing some erroneous opinion to be entertained by some person or persons to whose minds it is expected [it] will present itself.“⁶⁹ Bei „fallacies“ handelt es sich demnach nicht um bloße fehlerhafte Meinungen, sondern um einen Diskurs, der systematisch falsche Denk- und Weltbilder sowie falsche Handlungsmuster hervorruft.⁷⁰ Mit der Annahme diskursiv produzierter falscher Bewusstseinszustände betrat Bentham das Feld der Ideologiekritik, das später Marx dominieren sollte. Die Produzenten jener „fallacies“ sind für Bentham interessengeleitete Minderheiten.⁷¹

Bedingt durch die eigene Erfahrung im politischen Betrieb war Bentham mit einer breiten Palette solcher „fallacies“ vertraut. Die Argumente, die gegen Benthams radikaldemokratische Reformen, wie etwa die Ausweitung des Wahlrechts, hervorgebracht wurden, waren vielfältig und wiesen immer einen konservativen Hintergrund auf. Der Bentham-Biograf Charles Millner Atkinson fasst Benthams analytischen Kommentar zu seinen politischen Gegenspielern aus dessen *Handbook of Political Fallacies* (1824) folgendermaßen zusammen:

„The *Book of Fallacies* consists of a laborious, but incisive, exposure of many mischievous absurdities which passed current as good sense in political assemblies; and it was directed manly against devices made use of in support of corruption and arbitrary power. Thus Bentham ridicules appeals to the Wisdom of our Ancestors, ‚the Chinese Argument‘; the Hobgoblin Argument, ‚No Innovation!‘; the Procrastinator’s argument, ‚Wait a little, this is not the time‘; the Snail’s Pace Argument ‚One thing at a time!‘ ‚Not so fast!‘ ‚Slow and Sure!‘ and so on. Fallacies of ‚Confusion‘ are so admirably dealt with; for example, the use of ‚imposture terms‘ applied to the defence of things which under their proper name are manifestly indefensible [...].“⁷²

Im obigen Zitat wird zweierlei deutlich: einerseits Benthams Sensibilität für sprachliche Konstruktionen und Metaphorik mit persuasiver Absicht, andererseits seine Fähigkeit diesen Spürsinn, nach seiner Wandlung zum *Philosophical Radical*, zur politischen Kritik zu gebrauchen.

69 Zit. in: Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 156.

70 Schofield, Philip: *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London; New York, S. 96.

71 Vgl. ebd., S. 96.

72 Atkinson, Charles Milner: *Jeremy Bentham: His Life and Work*, London; Methuen 1905, S. 185.

Schon sehr viel früher hatte Bentham eine eigene Theorie der Fiktionen ausgearbeitet, die sich der Frage widmete, inwiefern die Struktur der Sprache selbst darüber Auskunft geben kann, ob es sich bei einem fraglichen Gegenstand um eine „real entity“ (z.B. Baum) oder eine „fictitious entity“ (z.B. Macht, Liebe, Nutzen, Glück) oder „mythological entity“ (z.B. Chimäre) handelt. Eine Erkenntnis aus seiner frühen Theorie war es, dass Fiktionen ein notwendiger Teil der Realität seien bzw. sogar wie im Falle des Glücks oder des Nutzens zum Leitprinzip werden sollten. Zugleich jedoch warf Bentham hier metaphysischen und naturrechtbasierten Gesellschaftstheorien vor, dass sie ihre Fiktionen als reale Gegebenheiten begreifen würden, sie also kein aufgeklärtes Verständnis sprachlicher Fiktionen hätten.⁷³ Wilhelm Hofmann merkt zur Entwicklung Benthams an:

„War der Bentham der *Anarchical Fallacies* noch ein elitär denkender Autor mit einem eher skeptischen Blick auf die Fähigkeiten der später von ihm so vehement verteidigten ‚subject many‘, so ist der Verfasser des *Handbook of Political Fallacies* nach seiner radikaldemokratischen Bekehrung davon überzeugt, dass es bloß die Täuschungen der ‚ruling few‘ und der ‚influential non ruling few‘ sind, die einer Verbesserung der Verhältnisse im Wege stehen. Daher müssen diese ‚instruments of deception‘ im wahrsten Sinne ‚niedergesprochen‘ werden. ‚[...] instruments of deception should be talked of, well talked of, and talked out of fashion – in a word, talked down.‘“⁷⁴

Bentham ging nicht davon aus, dass die Träger jener sprachlich ideologischen Konstruktionen sich notwendigerweise immer ihrer Handlung vollständig bewusst seien. Es reichte aus, wenn sie sich von ihren „interest-begotten prejudices“ ihren aus dem Interesse gespeisten Vorurteilen,⁷⁵ leiten ließen, die sie dazu verführen, ohne die Fakten gründlich zu prüfen, eine bestimmte Meinung zu vertreten, politischer Metaphorik Glauben zu schenken und entsprechende Handlungen zu vollführen. Daneben findet sich bei Bentham auch die Kategorie des „authorithy-begotten prejudice“, das immer dann zum Tragen kommt, wenn den Bürgern die Zeit oder die Fähigkeit fehlt, Sachlagen selbst zu prüfen, und stattdessen Autoritäten und Exper-

73 Siehe dazu: Ogden, C.K.: *Benthams's Theory of Fictions*, Routledge, Abington 2002 (1932); sowie Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 1-27.

74 Hofmann, Wilhelm: *Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken*, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 147-148.

75 Vgl. Schofield, Philip: *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London; New York, 2009, S. 98.

ten ihr Vertrauen schenken.⁷⁶ Der Quell der so erzeugten „fallacies“ findet sich zwar stets im „sinister interest“, dem allgemeinwohlschädlichen Eigeninteresse, doch ist die treibende Kraft sich dessen nicht immer bewusst.⁷⁷

Je nach sozialer Position gibt es bei Bentham demnach zwei Zustände des falschen Bewusstseins. Dies sind einerseits die „delusions“, die durch die „fallacies“ hervorgerufen werden sowie andererseits die eben angeführten „prejudices“, derjenigen, die gegen das Gemeinwohl der Mehrheit arbeiten. Der Erfolg der „fallacies“ begründet sich für Bentham auch durch die „intellektuelle Schwäche“ und mangelnde Informiertheit jener, die ihnen anheimfallen.⁷⁸ Daher kann man behaupten, dass eine erfolgreiche, utilitaristisch inspirierte parlamentarische Demokratie nur unter der Rahmenbedingung eines umfassend gebildeten und publizistisch informierten Volkes überhaupt denkbar ist.

Diese Einsichten Benthams wurden von Marx, der Bentham als einen bürgerlichen Erzideologen darstellte, verkannt. In einer viel zitierten Textstelle reduziert Marx Bentham auf einen Apologeten des bloßen Eigeninteresses. Mit Bezug auf den Arbeitsmarkt formulierte Marx:

„Die Sphäre der Cirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Waare, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Waarenbesitzer aufeinander und tauschen Aequivalent für Aequivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu thun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältniß bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorthells, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, in Folge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspicien einer allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorthells, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“⁷⁹

Das Interesse bei Marx ist primär ein Klasseninteresse und erst in zweiter Hinsicht eines der von ihren Umständen geprägten Individuen. In seinen Augen wirkt die als

76 Vgl. ebd., S. 99.

77 Vgl. ebd., S. 98.

78 Vgl. ebd., S. 101.

79 MEGA² II/6, S. 191.

natürlich erscheinende Ideologie, als Gedankenform und in der Praxis, herrschaftsstabilisierend. Sie rechtfertigt die marktförmige Verteilung der Güter und Ressourcen unter den Bedingungen des gesetzlich gesicherten Privateigentums. Benthams methodologische Perspektive war davon verschieden, doch die sich für ihn ergebende Zielsetzung war für ihn insofern durchaus ähnlich, da auch er versuchte, das Einzelinteresse mit dem Allgemeininteresse zusammenfallen zu lassen.

Dabei war allerdings das allgemeine Glück nur eine Summe einzelner Glückspotenzen. Das Glücksstreben war hierbei einerseits individuell definiert, andererseits aber, wie im Falle seiner Kehrseite des „sinister interest“, oftmals auch durch eine soziale Gruppe verhindert.

Marx vollzog einen Bruch mit jenem von Bentham weitestgehend geteilten methodologischen Individualismus.⁸⁰ In den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*, die zwischen 1857–1858 entstanden, argumentiert er, dass das vermeintlich reine Individualinteresse Benthams immer schon gesellschaftlich vermittelt sei:

„Die Pointe liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann, also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben.“⁸¹

Marx schreibt hier nicht gegen den Individualismus an, sondern gegen eine analytische Auffassung von Individuum, die scheinbar gegebene Interessen und Wünsche als natürliche darstellt und für alle Menschen verallgemeinert. Naturalisierung und Universalisierung gelten Marxens ideologische Strategien.⁸² Der Begriff der Ideologie seinerseits steht für vielfältige Zusammenhänge in seinem Werk und ließe sich zudem auch auf das Phänomen des Warenfetischismus anwenden.

Bentham ging, wie später auch Marx, davon aus, dass sich Minderheiten zur Absicherung ihrer Herrschaft der Täuschung bedienen müssen. Diese Form der

80 Es wurde gezeigt, dass Bentham zwar Klassenformationen erkannte, sein Ziel aber darin bestand eine bürgerliche Gesellschaftsordnung zu errichten, in der alle Gruppeninteressen zugunsten von Einzelinteressen aufgelöst werden.

81 MEGA² II/1.1, S. 89.

82 Vgl. Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000; sowie: Bohlender, Matthias: *Die Herrschaft der Gedanken. Über die Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie*, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): *Die deutsche Ideologie. Kontext und Deutungen*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 41-57.

Disqualifizierung herrschender Diskurse gab es bereits in den Debatten der religionskritischen, philosophischen Aufklärung vor und insbesondere während der Französischen Revolution. Von den französischen Revolutionären wie Maximilien Robespierre wurde ein systematischer Zusammenhang zwischen der Herrschaft des Monarchen und den das Bewusstsein bestimmenden Predigten der Geistlichen ausgemacht. Als Vertreter dieser sogenannten „Priesterbetrugstheorie“, die bei religiösen Amtsträgern ein Eigeninteresse ausmachte, das zur bewussten Manipulation der Gläubigen mittels Dogma und Aberglaube verleitet, gelten unter anderen Claude Adrien Helvétius (1715–1771) und Paul Thiry d’Holbach (1723–1789). Anders als die französischen Aufklärer gingen Marx und Engels mit ihrer Ideologiekritik nicht davon aus, dass die Herrschenden ihre Täuschungen in vollem Bewusstsein ihrer Falschheit entwickelten. Marx und Engels insistierten vielmehr darauf, dass das Hervorbringen von Täuschungen eher als ein unbewusster Prozess zu verstehen sei. Dieser sei auch als eine Folge der materiellen Lebenssituation der herrschenden Klasse zu verstehen. Im Fall der frühen aufklärerischen Kritik wissen die Täuschenden, dass sie täuschen, in Marx’ Konzeption glauben sie, die Wahrheit zu sprechen, und täuschen sich dabei.

Hierbei ist es nun bemerkenswert, dass Jeremy Bentham eine Zwischenposition zwischen der Kritik der französischen Aufklärer und der marxischen Ideologiekritik einnahm. Bentham sprach einerseits von bewussten Irreführungen, andererseits aber auch von systematisch produzierten falschen Denkmustern, die gleichsam zum Selbstläufer werden, da sie auf der Grundlage der intellektuellen Schwäche oder Faulheit der ihnen Anheimfallenden funktionieren. Darüber hinaus seien auch die Profiteure sich ihres Gewinns durch ihr Hegemonialdenken nur bedingt bewusst. Falsches Denken ist demnach bei Bentham zwar auch ein Produkt bewusster Täuschungen, ebenso aber auch ein unbewusster Effekt tradiertener Sichtweisen der herrschenden Gruppen, die sich als bequem und funktionierend erwiesen haben. Ungeerechtigkeit kann also in Benthams Ideologiekonzeption durch gute Täuschung verdeckt werden. Dies gilt umso mehr, insofern die Kosten des Widerstands für die Opfer als zu hoch erscheinen bzw. diese eher dazu tendieren, ihre Lage zu rationalisieren. Ihre Leidensfähigkeit erscheint demnach dehnbar. Wenn Herrschaft, wie Bentham bemerkt, einzig auf Gehorsam beruht, so kann diese Herrschaft durch falsche Denkmuster noch lange gefestigt werden, selbst wenn die Mehrzahl faktisch leidet.

Im Folgenden soll nun die Entwicklung des marxischen Ideologiebegriffs nachgezeichnet werden. Dabei ist zunächst anzumerken, dass der Ideologiebegriff vom

französischen Liberalen Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) stammt.⁸³ Dieser wollte, auf materialistischen und sensualistischen Annahmen aufbauend, analog zum Konzept der Ontologie eine Wissenschaft des Entstehens der Ideen begründen, die er „Ideologie“ nannte. Destutt de Tracy geriet in Opposition zur radikalen Jakobinerherrschaft und erfuhr später durch Napoleon starke Unterstützung, der sein Projekt anfänglich förderte. Doch war er es auch jener, der den heute allgemein hin verbreiteten pejorativen Begriff vom „Ideologen“ prägte, nachdem er sich mit Destutt de Tracy spektakulär überworfen hatte. In einer Rede im Jahr 1812 behauptete Napoleon:

„Für alles Unglück, das unserem geliebten Frankreich widerfahren ist, muß die Lehre der Ideologen verantwortlich gemacht werden – jene diffuse Metaphysik, die auf künstliche Weise nach den Grundlagen sucht, auf denen sie dann die Gesetze der Menschen errichten kann, anstatt diese Gesetze den Erkenntnissen des menschlichen Herzens und den Lektionen der Geschichte anzupassen.“⁸⁴

Der von Napoleon einst mitgetragene sozialwissenschaftliche Geist erschien diesem nun als eine gesellschaftliche Perversion, die alle gefühlsgebundenen Gesellschaftsideale, auf die er seine Herrschaft zu stützen gedachte, durch ihren Relativismus zu zersetzen drohte.⁸⁵

Marx begann sein Verhältnis mit dem Ideologiebegriff in jenem von Napoleon vorgeprägten abwertenden Sinne, doch mit einer inhaltlichen Umkehrung. Während seiner Zeit im Kreis der Junghegelianer erschien ihm die Religion als „ideologisch“, insofern sie die sozialen Tatsachen im Interesse der Kirche verzerrt. Er teilte den sozialwissenschaftlichen Geist Destutt de Tracys, benutzte aber den Begriff der Ideologie in einem pejorativen Sinn.

Mit der gemeinsam mit Engels verfassten *Deutschen Ideologie*, oder genauer den Schriftstücken aus den Jahren 1845–1847, die später zu dieser zusammengefasst wurden, wandte Marx sich gegen die intellektuelle Gesellschafts- und Religionskritik der Junghegelianer, die aus seiner Sicht dazu tendierten, die Kraft der Ideen zu überschätzen. Deren Religionskritik erschien ihm als naiv, insofern sie sich nur darum bemühten, falschen Schein durch Aufklärung zu bekämpfen. Marx

83 Siehe dazu: Dierse, Ulrich: Ideologie, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, S. 131-169.

84 Zit. in: Eagleton, Terry: Ideologie. Eine Einführung, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000, S. 82.

85 Vgl. ebd., S. 83.

kritisierte also deren spätaufklärerisches, bewusstseinszentriertes Modell gesellschaftlicher Veränderung,⁸⁶ dessen Scheitern in der Zeit des Vormärz endgültig offenkundig wurde. Dabei verstand Marx die Junghegelianer als einen spezifischen ideellen Ausdruck der Zeit und der darin gegebenen tatsächlichen Herrschaftsverhältnisse. Ihre wirkungslose Kritik falscher Vorstellungen sei, bedingt durch ihre Harmlosigkeit, letztlich herrschaftsstabilisierend. Konträr hierzu komme es, gemäß Marx' elfter Feuerbachthese, nicht darauf an, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern.⁸⁷

In dieser frühen Phase Marxens Verwendung des Ideologiebegriffs wird die Ideologie deutlich dem gesellschaftlichen Überbau zugeordnet, d.h. den Phänomenen des gesellschaftlichen Bewusstseins oder der gesellschaftlichen Selbstauffassung. Für Marx brachten die sich historisch verschiebenden Produktionsverhältnisse eine Klassenteilung mit sich. Der herrschenden Klasse der Bourgeoisie stehe ein wachsendes Proletariat gegenüber. Die Ideologie des Bürgertums erschien ihm dabei als naturhaft mitgewachsen, insofern etwa Intellektuelle die gegebene Arbeits- und Eigentumsverteilung rechtfertigen. So gelte jenen Ideologen das Eigentum als auf der eigenen Arbeit, letztlich auf Fleiß und Kreativität begründet, nicht aber auf einer ursprünglichen gewalttätigen Aneignung von Produktionsmitteln, wie sie Marx im ersten Band des *Kapitals* (1867) im Kapitel über die „sogenannte Ursprüngliche Akkumulation“ beschrieb. Auch die Rede vom Äquivalententausch durch ein „gerechte“⁸⁸ Entlohnung geleisteter Arbeit ist eine solche tragende Rechtfertigung des Lohnarbeitsystems.⁸⁹ Das System der Lohnarbeit, wie Marx es im ersten Band des *Kapitals* beschrieb, werde zum Großteil schon vom „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse“⁹⁰ getragen. Das Proletariat hingegen besit-

86 Vgl. Pagel, Ulrich: Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformation des aufklärerischen Diskurses im Vormärz, Halle (Saale) 2015. (Noch nicht veröffentlichte Dissertation.)

87 Eine Sonderrolle spielt hier Max Stirner, in dem Marx einen Autor erblickte, dessen Ansatz seinem eigenen nicht unähnlich war, den er aber gerade deshalb einer ausführlichen Kritik unterzog. Siehe dazu: Pagel, Ulrich: Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformation des aufklärerischen Diskurses im Vormärz, Halle (Saale) 2015. (Noch nicht veröffentlichte Dissertation.)

88 Die Rede von Gerechtigkeit im bürgerlichen Diskurs steht für Marx daher unter Ideologieverdacht. Er selbst vermeidet den Begriff der Gerechtigkeit, auch in Absetzung gegenüber seinen sozialistisch orientierten Zeitgenossen.

89 Vgl. Neuendorff, Hartmut: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, S. 128-129.

90 MEGA² II/5, S. 592.

ze keine eigene Ideologie.⁹¹ Marx' von Hegel inspirierte Geschichtsteleologie geht davon aus, dass sich die Arbeiterschaft, sobald sie sich ihrer quantitativen Stärke bewusst werde, erhebt und die bisherige Eigentumsverteilung aufhebt. Die Produktionsmittel würden dann in Volkseigentum überführt. Ist dies geschehen, so gäbe es keine Ungleichverteilung mehr sowie auch keine ideologische Rechtfertigung dieser. Festzuhalten bleibt, die Funktion der Ideologie besteht darin, ein Klasseninteresse als Allgemeininteresse auszugeben. Hinzu kommt, dass der Begriff der Ideologie, wenn er sinnvoll gebraucht werden soll, immer einen Herrschaftsbezug haben muss. Entfällt aber die Herrschaft, so entfällt auch die Ideologie.⁹²

Doch sind die herrschenden Ideen der herrschenden Klasse selbst für jene wenigen an der Spitze der kapitalistischen Produktion kein wirklicher Freiheitsraum. Auch sie können sich kein adäquates Bild der sie umgebenden ökonomisch-politischen Vorgänge machen, wie sie zudem bloße Objekte eines zwar menschgemachten, doch längst verselbstständigten gesellschaftlichen Austauschprozesses sind. Diesen Zusammenhang verdeutlicht Marx' Begriff des „Warenfetisch“, der in seinem Werk mit dem Problem der Ideologie verknüpft ist.

Das Kapital beginnt mit einem programmatischen Satz, der auch zunächst nicht offensichtliche Implikationen in sich trägt: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Waarensammlung‘, die einzelne Waare als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Waare.“⁹³ Die Ware gilt Marx als Schlüssel zur Dechiffrierung der politischen Ökonomie seiner Zeit. In ihr vereinigen sich Gebrauchswert und Tauschwert. Sie steht an der Schnittstelle von gesellschaftlicher Produktion und der marktförmigen Zirkulation von Tauschwerten.⁹⁴

Die Ware gleicht Marx einer Zelle des Gesellschaftskörpers, den er zu beschreiben versucht und dessen Ausformung vom Code jener Zelle bestimmt wird. Kennt man die Zelle, so kann man auf den Körper schließen. Insofern wird eine klare

91 Vgl. Bohlender, Matthias: Die Herrschaft der Gedanken. Über die Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): Die deutsche Ideologie. Kontext und Deutungen, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 52-56.

92 Vgl. ebd., S. 52-56.

93 MEGA² II/5, S. 17.

94 Die orthodoxe marxistische Analyse griff hier oftmals zu kurz, indem sie nur auf den Mehrwehrt schaffenden Arbeiter innerhalb der Produktion blickte; genauso bedeutend aber ist die erfolgreiche Absetzung des Produktes innerhalb der Sphäre der Zirkulation. Erst wenn der Tausch vollzogen wurde, realisiert sich der Mehrwehrt der vergangenen Produktion. Vgl. Karatani, Kojin: Transcritique: On Kant and Marx, MIT Press, Cambridge 2003, S. 10-11.

Richtung für die folgende Analyse vorgegeben. Marx' erster Satz zielt aber ebenso auf den „Schein“ ab, insofern der Reichtum nur auf den ersten Blick in einer ungeheuren Warenansammlung besteht. Tatsächlicher Reichtum muss somit in etwas anderem liegen als einer bloßen Ansammlung von Waren. Und wie weiter oben bereits gezeigt spricht vieles dafür, dass Marx wirklichen Reichtum in der Vielfalt sozialer Beziehungen oder in einer tatsächlich gegebenen Entfaltungsmöglichkeit für alle Menschen erkannte.

So gilt nun, dass die am Tauschwert orientierte Ökonomie nicht nur Waren, in denen tote Arbeit steckt, für den Markt produziert, sondern auch die Arbeiter selbst in permanenten Metamorphosen in Waren und daher Dinge verwandelt werden. Marx schreibt im Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“, welcher sich in der Druckfassung der ersten Ausgabe des ersten Bandes von 1867 noch nicht findet.⁹⁵

„Das Geheimnißvolle der Waarenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Producenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen.“⁹⁶

Marx nennt dies „Verdinglichung“. So bedingen die Produktionsverhältnisse, in denen ein jeder für den Tauschwert und nicht für den Gebrauchswert produziert, eine Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Nicht der Mensch bestimmt intentional den Verlauf der Produktion, sondern seine Tätigkeit wird durch Angebot und Nachfrage vom Markt bestimmt. Dabei haben die Menschen vergessen, dass der Markt nur aus ihnen und ihren konkreten Handlungen entsteht. Ein menschgemachtes Ding herrscht nun über den Menschen. Keine andere Metapher als die des religiösen Fetischs schien Marx besser geeignet, um dieses grundlegende Phänomen

95 Das Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ findet sich erst ab der zweiten Auflage des ersten Bandes von 1872. In der Druckfassung von 1867 heißt es noch im Kapitel „Der Austauschprozeß der Waaren“: „Der Mysticismus der Waare entspringt also daraus, daß den Privatproduzenten die gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Privatarbeiten als gesellschaftliche Naturbestimmtheiten der Arbeitsprodukte, daß die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Personen als gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen zueinander und zu den Personen erscheinen. Die Verhältnisse der Privatarbeiter zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit vergegenständlichen sich ihnen gegenüber und existiren daher für sie in den Formen von Gegenständen.“, MEGA² II/5, S. 47.

96 MEGA² II/6, S. 103.

der Moderne zu beschreiben.⁹⁷ Die vermeintlich aufgeklärte Modernität wird so zum Trugbild.

Das praktische Zusammenspiel von Produktionsverhältnissen und materiellen Produktionsmitteln bringt nicht nur die Waren hervor, sondern auch den „Schein“ vom Reichtum als Warenansammlung, der seinerseits als Teil bürgerlicher Rechtfertigungs- bzw. herrschaftsstabilisierender Ideologie gelesen werden kann. Für Marx entspringt aus den gegebenen Produktionsstufen eine Bewusstseinsform. Beispielshaft erkennt man diese, mehr oder minder starke deterministische Vorstellung an – in der ersten Fassung von 1867 enthaltenen – Sätzen wie:

„Um ihre Produkte auf einander als Waaren zu beziehen, sind die Menschen gezwungen, ihre verschiedenen Arbeiten abstrakt menschlicher Arbeit gleichzusetzen. Sie wissen das nicht, aber sie *thun* es, indem sie das materielle Ding auf die Abstraktion *Werth* reduciren. Es ist dieß eine naturwüchsige und daher bewußtlos instinktive Operation ihres Hirns, die aus der besondern Weise ihrer materiellen Produktion und den Verhältnissen, worin diese Produktion sie versetzt, nothwendig herauswächst.“⁹⁸

Im Allgemeinen sollte Marx' und Engels' Materialismus allerdings nicht so verstanden werden, dass die Ökonomie alle anderen Bereiche menschlichen Lebens, wie etwa Politik, Religion, Kunst und Literatur etc., auf eine unumstößliche und spezifische Weise determiniert, sondern vielmehr so, dass sich diese Interaktionen eigenständiger Sphären immer vor dem Hintergrund ökonomischer Notwendigkeiten vollziehen.⁹⁹ Im Detail gilt das auch für jedes menschliche Individuum. Auch dieses macht seine eigene Geschichte, aber stets nur vor dem Hintergrund vorgefundener Umstände und Ressourcen.¹⁰⁰ Diese Auffassung hat auch heute nichts an Legitimität eingebußt.¹⁰¹

97 In Marx' religiösen Studien findet sich das portugiesische Wort „*feitico*“. Insbesondere rezipierte Marx die Schriften von Charles Bosse. Dieser beschrieb, wie Indianer Gold im Meer versenkten, da sie glaubten, mit dem Fetisch der Spanier auch die Spanier loszuwerden. Auch in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte findet sich der Begriff: Hegel, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Band 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 123.

98 MEGA² II/5, S. 46.

99 Vgl. MEW 39, S. 206.

100 Vgl. MEGA² I/11, S. 96-97.

101 Pierre Bourdieu knüpfte an Marx an, indem er zeigte, dass vorgefundene Settings auch immateriell sein können, etwa im Falle des familiären Kultur- oder Sozialkapitals.

Marx' Ideologietheorie im ersten Band des *Kapitals* stellt gegenüber der *Deutschen Ideologie* eine Weiterentwicklung dar. Ideologie versteht er nun nicht mehr als idealistische Spekulation deutscher Intellektueller, die seit jeher die Gedankenspiele gegenüber der Praxis bevorzugten. Vielmehr ist die Ideologie hier zur materiellen Praxis der bürgerlichen Gesellschaft avanciert, zumindest aber tief in diese eingeschrieben.¹⁰² Terry Eagleton erläutert die marxssche Ideologievorstellung folgendermaßen:

„Sie läßt sich nicht länger auf bloßes falsches Bewusstsein reduzieren: die Idee der Falschheit erhält sich im Begriff der trügerischen Erscheinung, die jedoch weniger gedankliche Fiktionen als vielmehr strukturelle Effekte des Kapitalismus sind. Wenn die kapitalistische Wirklichkeit ihre eigene Falschheit in sich birgt, dann muss diese Falschheit irgendwie real sein. Und es gibt ideologische Effekte wie z.B. den Warenfetischismus, die in jeder Beziehung wirklich sind, wieviel Mystifizierung sie auch beinhalten mögen.“¹⁰³

Doch ist Marx' Warenfetischismus, als Ideologie der Dinge und des Handelns, nach Eagleton eben dadurch auch zu problematisieren, weil sich jene Vorstellung in einem Widerspruch verfängt:

„Die Marxssche Argumentation im Kapitel ‚Über den Fetischcharakter der Ware‘ scheint auf zwei fragwürdige Eigenheiten seiner frühen Ideologieauffassung zurückzugreifen: den Empirizismus und den Negativismus. Im *Kapital* wird die These vertreten, daß unsere Wahrnehmung (bzw. unsere falsche Wahrnehmung) der Wirklichkeit auf bestimmte Weise schon immanent ist. Diese Überzeugung aber, daß das Wirkliche schon Wissen bzw. Unwissen über sich selbst enthält, ist zweifellos eine empirizistische Doktrin. Sie unterdrückt genau das, was die Handelnden je und je verschieden und auch gegensätzlich aus diesen materiellen Mechanismen *machen* – die Art und Weise, wie sie sie diskursiv konstruieren und interpretieren, ihren verschiedenen Interessen und Überzeugungen folgend. Menschliche Subjekte figurieren hier nur als rein passive Rezipienten bestimmter objektiver Wirkungen, als Betrogene einer Gesellschaftsstruktur, die sich ihrem Bewußtsein spontan präsentiert.“¹⁰⁴

Neben dieser Kritik wird Marx von Ethnologen und Soziologen vorgeworfen, eine fälschliche Trennung von Sein und Bewusstsein zu etablieren, die das Bewusstsein als Produkt des materiellen Seins ansieht. Jene Perspektivierung sei blind dafür,

102 Vgl. Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000, S. 104.

103 Ebd., S. 104.

104 Ebd., S. 105.

dass dem Sein und den Handlungen bereits Auffassungen vom Handeln und Identitäten immanent seien.¹⁰⁵ Diese Fragen können hier jedoch nicht vollumfänglich geklärt werden. Es kann aber festgehalten werden, dass man in diesem Punkt zwischen den unterschiedlichen Schaffensphasen unterscheiden muss, die ihre jeweils eigenen Problematisierungen aufweisen. Auch erwies sich, dass Marx zwar das Sein und die Ideenwelt als miteinander verwoben sieht, den Akzent aber auf die Handlungen setzt.

Die marxische Betonung der ideologischen Praxis der gesellschaftlichen Produktion und Zirkulation verweist immer auch auf damit verbundene kulturelle Vorstellungen. Auch Marx wusste wohl, dass das Kapital nie isoliert im Raum schwebt, sondern stets ein Wechselspiel mit dem Staat oder kulturellen Ideen, wie etwa der Nation, eingeht.¹⁰⁶ Das wichtigste Beispiel ist hier der marxische Begriff des Klassenbewusstseins. Dieses ist zumindest für den späten Marx des *Kapitals* nicht als ein plötzliches Verständnis der gemeinsamen Situation zu verstehen, sondern vielmehr als ein historischer Prozess des Zusammenwachsens durch gemeinsame Erlebnisse, Kämpfe, Siege und Niederlagen.¹⁰⁷ Die Großindustrie, die einander Fremde in ihren Produktionshallen zusammenbrachte, schuf erst den Nährboden für eine sich langsam entfaltende proletarische Kultur wie eben auch für das proletarische Klassenbewusstsein, und erst dieses ist das „Medium“, in dem sich ihr Klasseninteresse artikuliert.¹⁰⁸ Die unmittelbare Erfahrung des Einzelnen identifiziert sich mit der Erfahrung der ihn umgebenden Gleichen, worauf die Abstraktion vom individuellen Interesse (Lebensunterhalt durch Verkauf seiner Arbeitskraft) zum Gruppeninteresse (dem Verkauf der Arbeitskraft unter kollektiv erstrittenen Bedingungen) erfolgt. Marx unterscheidet hier zwei Ebenen. Die erste Ebene gleicht dem Schema der klassischen Nationalökonomie, die nur Einzelne und ihre privaten Interessen gelten ließ und damit für Marx zu kurz griff.¹⁰⁹ In diesem Schema steht der einzelne

105 Vgl. Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 15; Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn: Zur Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987.

106 Vgl. Karatani, Kojin: Transcritique: On Kant and Marx, MIT Press, Cambridge 2003, S. 1-25.

107 Vgl. Neuendorff, Hartmut: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, S. 147-148. Siehe dazu auch: E.P. Thompson: The Making of the English Working Class. 1963.

108 Neuendorff, Hartmut: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, S. 149.

109 Vgl. ebd., S. 112.

Unternehmer mit seinem Interesse am Profit dem Arbeiter und dessen Interesse an einem gerechten Lohn gegenüber. Die historische Entwicklung bringt aber für Marx ein objektiver Interessensgegensatz zwischen den zwei gesellschaftlichen Gruppen Kapital und Lohnarbeit hervor, die sich ihres Gruppeninteresses zunehmend bewusst werden.¹¹⁰ Das Proletariat, als selbstbewusste Klasse, entwickelt ein von Marx als objektiv unterstelltes Klasseninteresse, das darin bestehe, das System der Lohnarbeit überwinden zu wollen.¹¹¹ Das Klasseninteresse der herrschenden Bourgeoisie steht dem entgegen.

Jeremy Bentham war weit entfernt von einer solchen Analyse historischer Produktionsformen. Er knüpfte an eine von ihm vorgefundene Debatte über die zerstörerischen Leidenschaften des Menschen an. Aus der Perspektive des Gesetzgebers suchte er nach einem Institutionengefüge, das Anreize derart setzte, dass individuelles Glücksstreben mit dem der Allgemeinheit zusammenfällt, wobei der Akzent hierbei auf der Ermöglichung freien Erwerbsstrebens liegt, das als wahres Interesse gegenüber den destruktiven Leidenschaften gedacht wird. Auf der politischen Ebene sah er die Notwendigkeit, einer über die Tradition privilegierten Gruppe Einhalt zu gebieten, die bisher ihre Leidenschaften haltlos ausüben konnte. Hier brauchte es zunächst eine Offenlegung des „sinister interest“, jenes an Herrschaft angeknüpften Gruppeninteresses. Bentham erbrachte so eine begriffliche Vorstufe zum marx-schen Klasseninteresse.

Doch gibt es noch eine weitere Homologie zwischen Bentham und Marx. Diese zeigt sich in Benthams sprachpolitischen Interventionen, die den späteren Polemiken Marx' gleichen. John R. Dinwiddy geht sogar so weit, zu behaupten, dass Bentham Marx dahingehend voraus war:

„Bentham also anticipated in a quite striking way the modern Marxist notion of cultural or ideological hegemony – a notion particularly associated with Antonio Gramsci, who argued in the inter-war period that the survival of capitalism was due not principally to the coercion, but rather to the more subtle means whereby the ruling class influenced and conditioned people's attitudes and values, and induced the workers to accept and consent to the system that exploited them. Marx and Engels themselves had expressed some ideas that foreshadowed this notion of hegemony. They had, for example, written in the 1840s that the class which controlled the means of material production also controlled the means of intellectual production, and that the ruling ideas of each age were the ideas of its ruling class. Bentham actually got a good deal closer to the theory that Gramsci subsequently developed. He was initially interested in the devices used by the legal profession to mystify and delude the public and ena-

110 Vgl. ebd., S. 123.

111 Vgl. ebd., S. 158.

ble lawyers to fleece the community. But in due course he came to feel that the whole governing class was using its control over the church, the universities and most of the press to exercise what he called a ‚delusive influence‘ over the people at large.“¹¹²

Marx ergänzte seine Untersuchung von Klasseninteressen mit dem Konzept der Ideologiekritik, die die herrschenden Ideen auf Produktionsformen und Rechtfertigungsnotwendigkeiten zurückführt. Sein Konzept des „Warenfetischismus“ erweiterte die Ideologie um eine ganzheitliche Dimension, die einen analytischen Blick von außen fast unmöglich macht. Dennoch wollte Marx eine totale Perspektive mit seiner Kritik der politischen Ökonomie erreichen. Sein Anspruch ging daher über den Bentham hinaus. Er wollte nicht nur den Menschen und seine Bedürfnisse verstehen, um auf diesen Erkenntnissen eine bessere Politik zu begründen, vielmehr wollte Marx die historischen Metamorphosen der Produktionsweisen ebenso wie die sich damit zugleich wandelnden Interessen und Herrschaftsbeziehungen erfassen.

Um dies deutlicher hervortreten zu lassen, lohnt sich ein Blick auf Marx’ politische Analysen. In diesen wird nach Axel Rüdiger deutlich, dass Marx führenden politischen Akteuren wie Lord Palmerston oder Napoleon III. eine besondere Rolle zuschreibt, insofern sich diese zu ihren Gunsten mittels einer realitätskonstitutiven Scheinpolitik zwischen und über den Klassengegensätzen bewegen.¹¹³ Das bedeutet, sie können sich nach Marx’ Analyse durch ihre geschickte Rhetorik und Taktik als eine möglichst entleerte Projektionsfläche ausweisen und so die Hoffnungen und Wünsche verschiedenster Klassen an sich binden. Diese Betrachtungen einzelner Machtpolitiker zeigen, dass Marx weder einem reduktionistischen oder mechanischen Materialismus anhing noch einer idealistischen Bewusstseinsphilosophie.¹¹⁴

Die wohl bekanntesten politischen Analysen aus der marxschen Feder sind *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850) sowie *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852) und schließlich *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871).¹¹⁵ Mit den *Klassenkämpfen in Frankreich*, die hier exemplarisch genauer

112 Dinwiddy, J.R.: Bentham and Marx, in: ders.: *Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850*, The Hambledon Press, London; Rio Grande 1992, S. 426–427.

113 Rüdiger, Axel: Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln, in: Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): *Marx-Engels-Jahrbuch 2009*, Akademie Verlag, Berlin 2010, S. 148–175.

114 Vgl. ebd., S. 157–158.

115 Marx, Karl: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, in: MEGA² I/10, S. 119–196; Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: MEGA² I/11, S. 96–189; Marx, Karl: *Der Bürgerkrieg in Frankreich*. Adresse des Generalrats der Internati-

betrachtet werden, widmete sich Karl Marx den vielfältigen Interessensgruppen Frankreichs, die bereits durch die Restauration der Bourbonen-Herrschaft, die Revolution von 1830 sowie die Regierungszeit des „Bürgerkönigs“ Ludwig Philipp geschritten waren.¹¹⁶ Diese politischen Analysen Marxens gehen weit über ein duales Klassenschema hinaus.

Bevor im Folgenden Marx' Interpretation der Ereignisse um 1848 geschildert wird, müssen die vorhergehenden Ereignisse zumindest in groben Zügen aufgezeigt werden. Die historische Ausgangslage nach dem endgültigen Sturz Napoleons 1815 und der einsetzenden Restauration unter Leitung der Bourbonen war zunächst äußerst unübersichtlich. Zum zentralen Thema wurden in dieser Epoche die politischen Spannungen zwischen dem wiedererstarkten Adel und den verschiedenen Fraktionen des französischen Bürgertums. Dieses war zunächst am Erhalt der durch die Revolution etablierten bürgerlichen Eigentumsordnung interessiert, doch war das Bürgertum auch in sich gespalten. Der nach 1798 zu Landbesitz gekommenen Bourgeoisie stand die neu entstandene industrielle Bourgeoisie entgegen, die sich noch in der Minderheit befand. Diese Spaltung begünstigte die Restauration der Bourbonen unter Louis XVIII., die ihrerseits auf ihre europäischen Alliierten vertrauen konnte, die Napoleon niedergerungen hatten und nun weite Teile des Landes besetzt hielten. Der Adel besetzte in der Folge alle entscheidenden Posten des Staates, um seiner wiedergewonnen Herrschaft auch Dauerhaftigkeit zu verleihen. Um jener Entwicklung etwas entgegenzusetzen, entwickelte das Bürgertum eine nationalistische Agitation.¹¹⁷ Der Nationalismus sollte als vereinigende Klammer gegen den vermeintlich internationalen Adel in Stellung gebracht werden und zudem auch nicht bürgerliche Schichten für die Interessen des Bürgertums einspannen. Das Proletariat hingegen befand sich in der Zeit der Restauration noch in einem embryonalen Stadium. Nur das Handwerk und das Kleinbürgertum, das selbst im kleinen Maße Angestellte beschäftigte, ohne dabei im größeren Maße Kapital zu bilden,

onalen Arbeiter-Assoziation an alle Mitglieder in Europa und den Vereinigten Staaten, in: MEGA² I/22, S. 179-226.

116 Weitere Texte, in denen der Begriff des Interesses eine prominente Rolle spielt, sind u.a.: Engels, Friedrich; Marx, Karl: Revolution and Counter-Revolution, in: MEGA² I/11, S. 3-85; Marx, Karl: The Elections – Tories and Whigs, Correspondence of The N.Y. Tribune, in: MEGA² I/11, S. 318-32; Marx, Karl: The Chartists, Correspondence of The N.Y. Tribune, in: MEGA² I/11, S. 323-332.

117 Siehe dazu: Haupt, Heinz-Gerhard: Nationalismus und Demokratie. Zur Geschichte der Bourgeoisie im Frankreich der Restauration, Fischer Athenäum, Frankfurt am Main 1974.

begann eine zunehmend wichtige politische Rolle zu spielen.¹¹⁸ Ebenso waren die Parzellenbauern seit 1789 zu einem beachtenswerten politischen Faktor geworden.

Mit der Einsetzung Karls X. im Jahr 1824 begegnete das Haus der Bourbonen der bürgerlichen Agitation und den vielfachen Aufständen im Land mit zunehmender Restriktion. Karl X. strebte mehr oder minder offen eine Wiederherstellung einer absoluten Monarchie an, bis schließlich im Jahr 1830 die Julirevolution seine Herrschaft beendete. Nun war es die „Nation“, die sich mit Louis Philippe aus dem Haus Orléans ein eigenes Staatsoberhaupt erwählte. Mit der Einsetzung Louis Philippes hatte die neue Monarchie das Gottesgnadentum, auf das sich noch die Bourbonen stützen konnten, als Legitimationsquelle verloren. Nach einer Phase des industriellen Aufschwungs, in der auch das französische Eisenbahnnetz entstand, begann sich auch der Bürgerkönig Louis Phillipe mehr und mehr der politischen Reaktion zuzuwenden. So wurde er schließlich, wie bereits sein Vorgänger, durch eine erneute bürgerliche Revolution gestürzt. Am 25. Februar 1848 folgte die Ausrufung der „Zweiten Republik“. Chef der provisorischen Regierung wurde der Dichter Alphonse Lamartine. Eine Nationalversammlung wurde gewählt, die am 4. Mai zusammentrat und sich, kaum konstituiert, mit dem Juniaufstand Pariser Handwerker und Kleinbürger konfrontiert sah. Zwar hatte die neue Nationalversammlung ein Recht auf Arbeit proklamiert und wurden in der Folge sogenannte Nationalwerkstätten geschaffen, um in einer Zeit der Rezession für genügend Arbeitsplätze zu sorgen, doch blieb der Erfolg dieser Maßnahmen aus und die Schließung der Werkstätten provozierte die Errichtung von Barrikaden in Paris. Der Aufstand wurde durch den Kriegsminister Louis-Eugène Cavaignac blutig niedergeschlagen. 3000 Menschen kamen ums Leben, 5000 wurden verwundet. Zudem wurden ca. 15000 Aufständische gefangen genommen und nach Algerien abtransportiert.¹¹⁹

Aus den Wahlen im Dezember 1848 ging, gegen den ebenso zur Wahl stehenden Cavaignac, schließlich Napoleons Neffe Louis Napoleon Bonaparte siegreich hervor. Nach einer langen Reihe von Putschversuchen übernahm dieser nun ganz

118 Erst als sich die Interessen des kapitalistisch orientierten Großbürgertums und des egalitär ausgerichteten Kleinbürgertums trennten, geriet „der bürgerliche Rekurs auf die Nation zu einem Mittel, um scheinbare Gleichheit aller Bürger vor der Nation herzustellen und bestehende, manifeste Interessen- und Klassenunterschiede ideologisch auszublenden.“ Haupt, Heinz-Gerhard: Nationalismus und Demokratie. Zur Geschichte der Bourgeoisie im Frankreich der Restauration, Fischer Athenäum, Frankfurt am Main 1974, S. 299.

119 Tacke, Charlotte: Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Hinrichs, Ernst: Kleine Geschichte Frankreichs, Bonn 2005, S. 316.

legal die Regierungsgeschäfte am 20. Dezember 1848. Es folgten politische Kämpfe zwischen ihm, dem sein erster Minister Odilon Barott beistand, und der noch nicht aufgelösten Nationalversammlung. Letztere sah ihre republikanischen Ideen durch Napoleons Wirken bedroht. Noch vor Ende seiner Amtszeit unternahm Louis Napoleon am 2. Dezember 1851 einen Staatsstreich, durch den er eine Diktatur errichtete. Im Dezember 1852 erklärte er sich schließlich als Napoleon III. zum Kaiser Frankreichs.

Karl Marx' *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* rekurriert auf die Ereignisse der Februarrevolution, während *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* spezifischer die Dynamik jener autoritären Wendung Bonapartes zu ergründen sucht. Die Interessen, insbesondere auch Hoffnungen und Ängste der verschiedenen Gesellschaftsgruppen, erschienen Marx als die zentralen Motoren der politischen Entwicklungen und spielen daher in jenen Schriften eine hervorgehobene Rolle. Zum Zeitpunkt des Entstehens beider Texte, der Zeit des Scheiterns der 1848er-Revolution, ist Karl Marx am Tiefpunkt seines persönlichen Lebens angelangt. Ende des Jahres 1849 fand er sich, nach dem er zunächst aus Preußen, dann aus Frankreich ausgewiesen wurde, als ein mittelloser Migrant mit einer von ihm abhängigen Familie im ärmlichen Londoner Stadtteil Soho wieder. Friedrich Engels hingegen war zunächst, nach der aktiven Teilnahme an den Kämpfen in Baden, dem letzten Ort des demokratischen Widerstandes, in die Schweiz geflohen, um schließlich auch nach England zu emigrieren, wo er Marx aus den Erträgen der Fabriken seines Vaters unterstützte. Marx zog sich von nun aus dem politischen Kampf zurück und begab sich in die Position eines entfernten Beobachters, der sich der Analyse der Geschehnisse der letzten Jahre widmet. Die *Klassenkämpfe in Frankreich* und *Der achtzehnte Brumaire*, die in jenen Krisenjahren entstanden, werden oftmals als seine literarischen Glanzpunkte betrachtet, die frei sind von den sonst für ihn typischen persönlichen politischen Streitigkeiten und Polemiken. Hier spielten nun nicht mehr persönliche oder philosophische Kämpfe eine hervorgehobene Rolle. Stattdessen zeichnen sich beide Texte durch eine bemerkenswerte soziologische wie politiktheoretische Schärfe aus. Letzteres zeigt sich insbesondere in seiner Schilderung der politischen Konsequenzen des damaligen Staatsdefizits und den damit einhergehenden Konflikten zwischen Gläubigern und Schuldnern.

Marx' Ausgangsthese in den *Klassenkämpfen* speist sich deutlich aus seiner von Hegel abgeleiteten historisch-dialektischen Perspektive. So geht er davon aus, dass die Februarrevolution und die Juniniederlage die Ausgangslage einer zukünftigen proletarischen Revolution erst etablierten. Letztere zeichne sich durch einen klaren Gegensatz bürgerlicher und proletarischer Klasseninteressen aus. Diese These galt es insbesondere gegen jene Sozialisten zu belegen, die schon die Zeit der proletarischen Revolution gekommen sahen.

Im Folgenden wird nun Marx' Schilderung der Ereignisse umrissen. Weiter oben wurde bereits dargelegt, dass nach der Rückkehr der Bourbonen und der endgültigen Niederlage Napoleons ein gemeinsames Interesse der verschiedenen Flügel der Bourgeoisie gegen den Adel bestand. Man fürchtete die Revision der Enteignungen der Landgüter, die seit 1789 stattgefunden hatten, und die schleichende Rücknahme der erkämpften bürgerlichen Freiheiten. Zunächst noch hatte die Bourgeoisie des Grundeigentums die politische Oberhoheit, jedoch geriet diese Position mit der zunehmend reaktionären Politik der Bourbonen ins Wanken. Es folgte die Julirevolution (1830), die Marx in seiner Analyse zum Ausgangspunkt nimmt. Marx argumentiert, dass nicht die Bourgeoisie als Ganzes, wohl aber ein bestimmter Teil dieser Louis Philippe zur Herrschaft gebracht hatte:

„Nicht die französische Bourgeoisie herrschte unter Louis Philipp, sondern *Eine Fraktion* derselben, Bankiers, Börsenkönige, Eisenbahnkönige, Besitzer von Kohlen- und Eisenbergwerken und Waldungen, ein Theil des mit ihnen ralliierten Grundeigenthums – die sogenannte *Finanzaristokratie*. Sie saß auf dem Throne, sie diktierte in den Kammern Gesetze, sie vergab die Staatsstellen vom Ministerium bis zum Tabacksbureau. Die eigentlich *industrielle Bourgeoisie* bildete einen Theil der officiellen Opposition, d.h. sie war in den Kammern nur als Minorität vertreten. [...] Die kleine Bourgeoisie in allen ihren Abstufungen, ebenso die *Bauernklassen* waren vollständig von der Macht ausgeschlossen.“¹²⁰

Die Besonderheit dieser Herrschaft der Großbourgeoisie beschreibt Marx mit der folgenden spezifischen Interessenslage:

„Die *Verschuldung des Staats* war vielmehr das *direkte Interesse* der durch die Kammern herrschenden und gesetzgebenden Bourgeoisfraktionen. Das *Staatsdefizit*, es war eben der eigentliche Gegenstand ihrer Spekulation und die Hauptquelle ihrer Bereicherung. Nach jedem Jahre ein neues Defizit. Nach dem Verlaufe von 4 bis 5 Jahren eine neue Anleihe. Und jede neue Anleihe bot der Finanzaristokratie neue Gelegenheit, den künstlich in der Schweben des Bankerutts gehaltenen Staat zu prellen – er mußte unter den ungünstigsten Bedingungen mit den Bankiers contrahieren.“¹²¹

So war für Marx „das Staatsdefizit das direkte Interesse der herrschenden Bourgeoisiefraktion“¹²² und die Julimonarchie hatte für ihn den spezifischen Charakter einer „Aktiencompagnie zur Exploitation des französischen Nationalreichthums“,

120 MEGA² I/10, S. 119-120.

121 MEGA² I/10, S. 120-121.

122 MEGA² I/10, S. 121.

was schließlich in einer systematischen Gefährdung der Interessen der industriellen Bourgeoisie, der Industrie im Allgemeinen, des Handels und des Ackerbaus mündete.¹²³ Tatsächlich gerieten die Jahre 1845 bis 1847 zu ökonomischen Krisenjahren. Und so war es nun das „republikanische Kleinbürgertum“, das sich erhob und im Februar 1848 eine provisorische Regierung bildete. Marx kommentiert: „Die Februarrepublik mußte zunächst vielmehr die *Herrschaft der Bourgeoisie vervollständigen*, indem sie neben der Finanzaristokratie *sämtliche* besitzenden Klassen in den Kreis der politischen Macht eintreten ließ.“¹²⁴

Während nun die Bauern, d.h. die große Masse des französischen Volkes, mit der Proklamation des allgemeinen Wahlrechts zu „Schiedsrichtern über das Schicksal“¹²⁵ Frankreichs gemacht wurden, war die Arbeiterklasse für Marx zu diesem Zeitpunkt „noch unfähig, ihre eigene Revolution durchzuführen“¹²⁶. Aus Marx' historisch-dialektischer Perspektive mündete ihr „revolutionäres Interesse“ in der Februarrevolution in einem Scheinwiderspruch:

„Nichts ist erklärlicher also, als daß das Pariser Proletariat sein Interesse *neben* dem bürgerlichen durchzusetzen suchte, statt es als das revolutionäre Interesse der Gesellschaft selbst zur Geltung zu bringen, daß es die *rothe* Fahne vor der *tricolore* fallen ließ. Die französischen Arbeiter konnten keinen Schritt vorwärts tun, kein Haar der bürgerlichen Ordnung krümmen, bevor der Gang der Revolution die zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie stehende Masse der Nation, Bauern und Kleinbürger nicht gegen diese Ordnung, gegen die Herrschaft des Capitals empört [...]“¹²⁷

Die Bauern aber waren keineswegs neutral und daher vermeintlich interessenlos, wie Marx' obiges Bild des „Schiedsrichters“ suggeriert. Auch sie hatten Interessen, auf die Marx noch zu sprechen kommt. Die Revolution brachte Unsicherheit mit sich. Gläubiger fürchteten um ihr Kapital und das Kreditsystem geriet ins Stocken. Um einem Stillstand zu entgehen, sah sich die neue politische Führung alsbald genötigt, die bisherigen Staatsschulden anzuerkennen und sie zudem mit Staatsgütern zu garantieren. „So befestigte und erweiterte die Februarrevolution unmittelbar die Bankokratie, die sie stürzen wollte.“¹²⁸ Doch das Staatsdefizit wuchs und die Regie-

123 Vgl. MEGA² I/10, S. 121.

124 MEGA² I/10, S. 125.

125 MEGA² I/10, S. 125.

126 MEGA² I/10, S. 127.

127 MEGA² I/10, S. 127-128.

128 MEGA² I/10, S.131.

rung suchte ihr Heil in einer Anhebung der Steuern, um die Gläubiger zufriedenzustellen. Marx fasst zusammen:

„Aber Jemand mußte blechen. Wer wurde dem bürgerlichen Credit geopfert? Jacques le bonhomme, der *Bauer*. Die provisorische Regierung schrieb eine Zusatzsteuer von 45 Centimes per Franc auf die vier direkten Steuern aus. Dem Pariser Proletariat schwindelte die Regierungspresse vor, diese Steuer falle vorzugsweise auf das große Grundeigenthum, auf die Inhaber der von der Restauration octroyirten Milliarde. In der Wirklichkeit traf sie aber vor allen die *Bauernklasse*, d.h. die große Majorität des französischen Volkes. *Sie mußten die Kosten der Februarrevolution zahlen*, an ihnen gewann die Contrerevolution ihr Hauptmaterial.“¹²⁹

Bis diese Wendung offenkundig wurde, bildete die Idee der Nation den ideellen Rahmen der Revolutionäre von 1848. Unter der Losung der „fraternité“ versammelten sich die bisher ausgeschlossenen Teile der Bourgeoisie sowie auch die Bauern und das Proletariat.¹³⁰ Marx beschrieb die bürgerlichen Interessen als von einer nationalen Ideologie bemäntelt. Partikulares gab sich hier notwendig als ein Allgemeines aus.

Marx deutet nun die Februarrevolution (1848) sowie die daraus hervorgehende „Zweite Republik“ historisch-dialektisch als eine „Synthese“ der zwei Bourgeoisiefractionen: „Die Bourgeoisieklasse zerfiel in zwei große Fractionen, die abwechselnd, das große Grundeigenthum unter der restaurierten Monarchie, die Finanzaristocratie und die industrielle Bourgeoisie unter der Julimonarchie, das Monopol der Herrschaft behauptet hatten.“¹³¹ Hier wird offenkundig, dass die Vielzahl und Heterogenität der von Marx beschriebenen Interessengruppen sich nur mit Mühe in seine geschichtsteleologische Perspektivierung einpassen lassen.

Nicht nur die belasteten Bauern wandten sich bei der Wahl vom 10. Dezember 1849 gegen die bisherige Politik der provisorischen Regierung, indem sie für Napoleon stimmten. Nach Marx' Schilderung war die Wahl Napoleons am 10. Dezember eine Wahl des Proletariats gegen Cavaignac, der den Aufstand im Juni blutig niedergeschlagen hatte. Auch das Kleinbürgertum entschied sich für Napoleon.¹³² Nachdem das organisierte Proletariat zerschlagen worden war, fürchtete es, als Gruppe der Kreditnehmer der unumschränkten politischen Macht der großbürgerli-

129 MEGA² I/10, S.131.

130 Vgl. MEGA² I/10, S. 128.

131 Vgl. MEGA² I/10, S. 163.

132 Vgl. MEGA² I/10, S. 150.

chen Finanziers ausgeliefert zu sein. Auch die Bauern wählten den neuen Napoleon in verklärter Erinnerung an den alten Napoleon. Marx schreibt:

„Napoleon war der einzige Mann, der die Interessen und die Phantasie der 1789 neugeschaffenen Bauernklasse erschöpfend vertreten hatte. Indem sie [die Bauernklasse] seinen Namen auf das Frontispiz der Republik schrieb, erklärte sie nach Außen den Krieg, nach Innen die Geltendmachung ihres Klasseninteresses. Napoleon, das war für die Bauern keine Person, sondern ein Programm. [...] Keine Steuern mehr, nieder mit den Reichen, nieder mit der Republik, es lebe der Kaiser!“¹³³

Selbst die Großbourgeoisie, bestehend aus Orleanisten und Legitimisten, konnte sich bei jener Wahl auf den scheinbar neutralen Napoleon einigen, der einen Ausgleich versprach. Auch wenn sie in der Folge wieder auf Distanz zu Louis Napoleon Bonaparte gingen, so sammelten sie sich erneut in der „Partei der Ordnung“ hinter diesem, als sich bei den Nachwahlen vom 10. März 1850 mehrere sozialdemokratische Kandidaten siegreich hervortaten.¹³⁴

Marx betonte in den *Klassenkämpfen* sowie im *Achtzehnten Brumaire* explizit die psychologischen Verfasstheiten jeglicher Akteure auf dem politischen Tableau der Zeit. Louis Napoleon Bonaparte geriet zur alles entscheidenden Projektionsfläche, insbesondere für die Hoffnungen der Mehrzahl der so verschiedenen und vielfach in sich differenzierten Gruppen: „So geschah es, wie die Neue Rheinische Zeitung sagte, daß der einfältigste Mann Frankreichs die vielfältigste Bedeutung erhielt. Eben weil er nichts war, konnte er alles behaupten, nur nicht sich selbst.“¹³⁵ Die Massen standen hinter ihm. Doch ebendies änderte sich, als offenkundig wurde, dass auch Napoleon nicht allen geben konnte und mindestens eine Gesellschaftsgruppe zugunsten der anderen opfern musste.

Im Oktober 1849 ernannte Louis Napoleon Bonaparte den Bankier Achille Fould zum Finanzminister.¹³⁶ Dieser fand einen eigenen Weg, mit dem noch immer drückenden Problem der Staatsverschuldung umzugehen. So waren es erneut die Bauern, die für die Schuldenlast des Staates aufkommen sollten. Die Staatsschuld hätte durch einen Interessensverzicht der Finanzbourgeoisie, d.h. durch einen Schuldenschnitt, getilgt werden können. Doch eigenen Reichtum auf dem „Altare

133 MEGA² I/10, S. 149.

134 Diese waren nötig geworden, als nach dem kleinbürgerlichen demokratischen Aufstand des 13. Juni 1849 (durch Gefängnis oder Exil) frei gewordene Mandate wieder besetzt werden mussten.

135 MEGA² I/10, S. 150.

136 MEGA² I/10, S. 180.

des Vaterlandes [zu] opfern“ kam der Finanzbourgeoisie nicht in den Sinn.¹³⁷ Aus ihrer Sicht bestand die einzige Lösung des Schuldenproblems darin, die Lasten den Bauern aufzuerlegen. Die Finanzaristokratie trat nach Marx an die Spitze Louis Bonapartes Partei der Ordnung und bewirkte durch Floud die Wiedereinführung der Weinststeuer. Dies traf nicht nur die Bauernschaft, sondern letztlich die Masse der Franzosen. Auch die Salzsteuer, die die provisorische Regierung abzuschaffen gedachte, wurde durch die Regierung Louis Bonapartes beibehalten. Für die Bauern folgte eine Enttäuschung auf die nächste.

Weitere unpopuläre Beschlüsse folgten. Im Frühjahr 1849 beschloss die Regierung eine Armeexpedition nach Rom, um den Papst gegen die italienischen Revolutionäre zu verteidigen. Als die Wahlen vom 10. März 1850 für die Linke Gewinne einbrachten, bestand die Reaktion Louis Bonapartes darin, im Mai 1850 das Wahlrecht einzuschränken.

Marx beschließt trotz allem seine politische Analyse der Machtusurpation Louis Bonapartes in den *Klassenkämpfen* optimistisch. Die Kleinbürger sowie auch die Bauernschaft traten nun, der marxschen Ansicht nach, an die Seite des Proletariats.¹³⁸ Sie traten also in Opposition gegen die Herrschaft der versammelten Bourgeoisie unter Louis Napoleon Bonaparte, der seine allseitigen Versprechungen nicht gehalten hatte.¹³⁹

Ohne hier in gleicher Ausführlichkeit auf den *Achtzehnten Brumaire* einzugehen, der als Fortsetzung der *Klassenkämpfe* angesehen werden kann, sei hier nur das Folgende bemerkt. Die Regierung Napoleon III. war die erste moderne Diktatur mit demokratischer Bemäntelung (Wahl vom 10. Dezember 1848). Sie markierte in Frankreich das Ende der demokratischen Kämpfe des frühen 18. Jahrhunderts, während sich außerhalb Frankreichs die Monarchien militärisch gegen die demokratischen Bestrebungen durchsetzten. Marx war in seinem Urteil gegenüber den Entwicklungen gespalten. Die Niederlage von 1848 war für ihn auch eine persönliche Niederlage, zugleich aber sah er erst jetzt den Nährboden eines kommenden gesellschaftlichen Gegensatzes etabliert, der letztlich einen Großteil der Bevölkerung gegen das Lohnarbeitssystem der industriellen Bourgeoisie aufbringen sollte. Vor 1848 war dies nicht möglich, zumal die industrielle Bourgeoisie politisch wie gesellschaftlich in der schwächeren Position gegenüber Adel und Finanzwirtschaft gestanden hatte. Zukünftig sollten, der marxschen Vorstellung nach, demokratische oder kommunistische Aufstände nicht mehr die Unternehmungen einer Minderheit sein, sondern, nach der vollen Entwicklung der kapitalistischen Produktivkräfte, die

137 Vgl. MEGA² I/10, S. 181.

138 MEGA² I/10, S. 190.

139 Vgl. MEGA² I/10, S. 184-185.

Unternehmung der Mehrheit. Dadurch dass die Analyse zeigte, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt die Massen hinter Louis Bonaparte standen, wurde Marx in seiner Annahme bestätigt, dass in einer zukünftigen proletarischen Revolution der Sozialismus nur mit – und nie gegen – die Massen, d.h. insbesondere die Bauern und das Kleinbürgertum, verwirklicht werden könne. Doch dies brauche Zeit, die Umstände müssen hierzu erst reifen, denn wie Marx in einer seiner berühmt gewordenen Formulierungen des *Achtzehnten Brumaire* schreibt: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“¹⁴⁰

Es zeigt sich bei der konkreten Betrachtung Marx' politischer Analysen, dass sein Interessensbegriff ein historisch-dialektischer war und blieb. Wie gezeigt steht er damit nur bedingt im Gegensatz zu Benthams Interessensauffassung, da auch dieser Interessen an historisch spezifische Gruppen zurückzubinden begann. Marx' historisch-dialektischer Interessensbegriff offenbart sich nicht nur in den hier analysierten mittleren und späten Schriften, sondern bereits auch in seinen frühen Schriften wie etwa der *Heiligen Familie* (1845). Dort schreibt Marx:

„Das Interesse der Bourgeoisie in der Revolution von 1789, weit entfernt, ‚verfehlt‘ zu sein, hat alles ‚gewonnen‘ und hat ‚den eingreifendsten Erfolg‘ gehabt, so sehr der ‚Pathos‘ verbraucht und so sehr die ‚enthusiastischen‘ Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind. Dieses *Interesse* war so mächtig, daß es die Feder eines Marat, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons wie das Kruzifix und das Vollblut der Bourbonen siegreich überwand.“¹⁴¹

Aus diesem historisch-dialektischen Interessensbegriff entwickelt Marx jedoch auch ein starkes Kritikpotenzial gegenüber jeglichen Formen ahistorischer und ungebundener Auffassungen von Interesse. Erst vor dem Hintergrund seiner historisch-dialektischen Denkfolie kann Marx von „wirklichen Interessen“ sprechen.¹⁴²

140 MEGA² I/11, S. 96-97.

141 MEW 2, S. 84-85.

142 So etwa setzt das obige Zitat aus der *Heiligen Familie* fort mit: „‚Verfehlt‘ ist die Revolution nur für die Masse, die in der politischen ‚Idee‘ nicht die Idee ihres wirklichen ‚Interesses‘ besaß, deren wahres Lebensprinzip also mit dem Lebensprinzip der Revolution nicht zusammenfiel, deren reale Bedingungen der Emanzipation wesentlich verschieden sind von den Bedingungen, innerhalb deren die Bourgeoisie sich und die Gesellschaft emanzipieren konnte.“ MEW 2, S. 85.

Auch in Marx' letztem Lebensabschnitt sollte sich an dieser historisch-dialektischen Betrachtungsweise nichts geändert haben. 1871, zwanzig Jahre nach der dritten Französischen Revolution und ihrer jähen Beendigung durch Louis Napoleon Bonaparte, war es die Pariser Kommune, der Marx seine volle analytische Aufmerksamkeit widmete. Seine persönliche Situation hatte sich gegenüber seiner Lage zwanzig Jahre zuvor stark verbessert, als Pensionär kleiner, erfolgreicher Börsenspekulationen führte er in einem besseren Londoner Stadtteil ein bürgerliches Leben, was zeigte, dass seine Opposition zum Bürgertum eine theoretische und keine des persönlichen Geschmacks war. In seiner Betrachtung der Pariser Kommune ist nun weitaus weniger oft explizit vom Interesse die Rede. Nur wenige Male findet der Begriff des Interesses Verwendung, wobei er auch hier stets an die Klasse innerhalb einer spezifischen politischen Lage gekoppelt ist. So habe etwa Adolphe Thiers Regierung im Namen des Klasseninteresses der bürgerlichen Kapitalisten gegen die bewaffnete Arbeiterschaft von Paris einen Bürgerkrieg losgetreten,¹⁴³ während auf der anderen Seite, innerhalb der Pariser Kommune, eine „Mannigfaltigkeit“ von Interessen koexistierte, bestehend aus denen des Proletariats sowie auch aus denen der großen „Masse der Pariser Mittelklasse – Klein Händler, Handwerker, Kaufleute“.¹⁴⁴

Einzig Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* verhandeln den Interessensbegriff noch außerhalb einer historisch-dialektischen Perspektivierung. In diesen Heften setzte sich Marx insbesondere mit dem Wesen der Arbeit und dem Begriff der Entfremdung unter der Bedingung des Privateigentums auseinander. Diese frühen Manuskripte, die 1844 in Paris entstanden und erst viel später publiziert wurden (1932 in der MEGA¹), zeugen noch stark von einer, von Hegel und Feuerbach geprägten, philosophischen Herangehensweise, die in späteren Werken von politik-ökonomischen Analysen verdrängt wurde. In diesen teils philosophischen, teils ökonomischen Manuskripten betrachtet Marx auch das Wesen des Menschen ausführlicher. Sein Menschenbild wird hier explizit, während spätere Schriften nur noch implizit davon zeugen.

Grundlegend in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* ist die Annahme, dass ein jeder Mensch natürliche und künstliche Bedürfnisse in sich vereini-
ge.¹⁴⁵ Während Marx Hunger und Triebe als im Grunde natürlich erscheinen,¹⁴⁶ gibt

143 Vgl. MEGA² I/22, S. 183-184.

144 Vgl. MEGA² I/22, S. 204-206.

145 Siehe dazu auch: Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Frühschriften von Karl Marx, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1982.

146 Vgl. MEGA² I/2, S. 408.

es neben diesen gesellschaftliche oder kulturelle Bedürfnisse, die erst vom Menschen selbst, der seine eigene Geschichte gestaltet, hervorgebracht wurden, wobei dieser vergaß, dass er selbst Schöpfer dieser künstlichen Interessen wurde, die nun die natürlichen oder wahren Interessen überdecken. Es kommt so zur Formation einer „historisch modifizierte[n] Menschennatur“¹⁴⁷. Ein Beispiel hierfür ist ihm das über Geld vermittelte Besitzstreben:

„Das Bedürfniß des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie producierte Bedürfniß und das einzige Bedürfniß, das sie produciert. – Die *Quantität* des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reducirt, so reducirt es sich in seiner eignen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maaßlosigkeit* und *Unmässigkeit* wird sein wahres Maaß. – Subjektiv selbst erscheint dieß so, theils daß die Ausdehnung der Producte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets *calculirenden* Sklaven unmenschlicher, raffinirter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird – das Privateigenthum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum *menschlichen* Bedürfnis zu machen [...]“¹⁴⁸

Die natürlichen Beziehungen des Gattungswesens werden durch die Institution des Geldes gleichsam ausgehebelt:

„Als diese *verkehrende* Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich *Wesen* zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in d[en] Herrn, d[en] Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn. Da das Geld als der existirende und sich bethätigende Begriff des Werthes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten. Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus; es ist die Verbrüderung der Unmöglichkeiten, es zwingt das sich Widersprechende zum Kuß.“¹⁴⁹

147 MEGA² II/6, S. 559

148 MEGA² I/2, S. 419.

149 MEGA² I/2, S. 437-438.

Für Marx ist der Mensch ein sich selbst entfremdendes „Gattungswesen“, das – will es zur Freiheit von künstlichen Bedürfnissen finden – sich wieder unvermittelt seiner Gattung zuwenden muss. Statt einer tauschwertbezogenen Produktion, in der ein jeder für sich und seinen Gewinn wirtschaftet, müsse eine gesellschaftliche Produktion reetabliert werden, in der der marktförmige Austausch und die damit verknüpfte Arbeitsteilung aufgehoben werden. Die arbeitsteilige Gesellschaft des Privateigentums ist für Marx in seinen frühen Manuskripten das eigentliche politische Problem, denn sie führt zur Verkrüppelung des einseitig tätigen Menschen, der seine Arbeit im Austausch für einen überlebensnotwendigen Lohn in einer Ware vergegenständlicht. Oder wie Erich Fromm schreibt,¹⁵⁰ was Marx hier in den frühen Schriften wie auch weniger explizit in späteren eigentlich „[...] interessiert, ist die Befreiung des Menschen von einer Form der Arbeit, die seine Individualität zerstört, die ihn in ein Ding verwandelt und ihn zum Sklaven der Dinge macht“¹⁵¹. Der Mensch der industriellen Epoche produziert als ein geistlos gewordener Maschinenanhang nicht für sich oder seine Gattung, sondern für den Markt – für Geld. Andere sind ihm, so Marx, als Arbeiter oder als Kunden nur noch Mittel Lohn und Leben zu realisieren, nicht aber gelten sie ihm als Zwecke. Anderen Menschen Anerkennung zukommen zu lassen, ihnen einen Raum für ihre persönliche Entfaltung zu bieten und sie daher als Zwecke in sich zu begreifen ist aber Marxens Ideal, an dem er seine Zeit misst. Mit der Voranstellung des Prinzips der Anerkennung beruft sich Marx auf Kant und Hegel zugleich. In einer nicht entfremdeten Gesellschaft wären es die gesellschaftlichen Bedürfnisse, an denen sich die nicht über den Markt vermittelte Produktion orientieren würde. Die Arbeiter würden dieser Idee nach für die Bedürfnisse ihrer Mitmenschen wie auch ihrer selbst tätig werden. Erst in einer solchen Arbeitsform gewinnen sie wieder gemeinschaftlich Subjektstatus.

Auch für Marx hat der Mensch ursprüngliche Bedürfnisse bzw. wahre Interessen, die jedoch kulturell überformt und im konkreten Einzelfall einer bestimmten Position sehr verschieden sein können. Und dennoch hat Marx, im Gegensatz zu den Psychologen und Soziologen seiner Zeit, den Begriff einer sich in der Geschichte verschieden entfaltenden „menschlichen Natur“ nie gänzlich aufgegeben.¹⁵² Paradox bleibt, dass Marx die geschichtliche Verformbarkeit der menschlichen Interessen klar beschreibt, dabei aber nicht zu dem Schluss zu gelangen scheint, dass eben die kulturelle Einbildung von Interessen zum Wesen des Men-

150 Vgl. Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Frühschriften von Karl Marx, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1982, S. 69.

151 Ebd., S. 53.

152 Vgl. ebd., S. 33-34; S. 76.

schen gehört, und stattdessen eine Aufhebung dieser künstlichen Bedürfnisse anstrebt.

Nach Ian Forbes' Deutung besteht der Wesenskern des Menschen für Marx in seiner Potenzialität noch nicht voll entwickelter Fähigkeiten und Gestaltungskräfte sowie auch in dem daraus abgeleiteten Autonomiestreben und dem Streben zur Vervollkommenung angelegter Fähigkeiten.¹⁵³ Daneben ist es aber die jeweilige Produktionsordnung, die die konkreten Bedürfnisse des Menschen entscheidend mitbestimmt.¹⁵⁴ So ist im Kapitalismus das Streben nach finanzieller Unabhängigkeit ein naheliegendes Bedürfnis, das jedoch nicht unbedingt in direkte Autonomie mündet. Autonomie- und Vervollkommnungstreben einerseits sowie historisch oder kulturell spezifische Bedürfnisse andererseits stehen oftmals in Widerspruch zueinander. Dennoch ist es für Marx das „wirkliche Interesse“ der Menschen, sich von den selbst geschaffenen, ihnen zugleich aber als eigenmächtig gegenüberstehenden Strukturen zu befreien. In der Konsequenz liegt das Menschheitsinteresse, das in der historischen Rolle des Proletariats seinen Ausdruck findet, in der Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft. Durch die Aufhebung der Tauschwertökonomie würden hier falsche Bedürfnisse wie das Streben nach Geld ihren Sinn verlieren.

Bei einer abschließenden Einordnung Benthams sowie Marx' Auffassung vom Interesse lässt sich unter Bezugnahme auf die obige Schematisierung verschiedener idealtypischer Interessensbegriffe die folgende Einordnung vornehmen: Marx' historisch-dialektisches Weltbild, das er selbst unter das Motto „Alles, was besteht, ist werth, daß es zu Grunde geht“¹⁵⁵ fasst, findet auf jeder Produktionsstufe (mindestens einen) gesellschaftlichen Gegensatz, bei dem sich zwei Parteien oder Klassen gegeneinander durchzusetzen versuchen. Beschrieben werden diese Kämpfe ausführlich in Schriften wie *Klassenkämpfe in Frankreich* oder *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Kommt es zu einem Umsturz der Verhältnisse und wird dadurch eine neue Produktionsweise etabliert, so finden sich alsbald neue gruppengebundene Interessensgegensätze.

Benthams Interessensbegriff ist zu Beginn ein empirisch-sensualistischer. Sein „pleasure and pain“-Prinzip geht aus einer (quasi) empirischen Beobachtung des Menschen hervor. Jenes Prinzip ist in erster Linie ein universales, d.h. historisch ungebundenes. Dennoch konnte auch aufgezeigt werden, dass Bentham mit Blick auf die politische Landschaft und die darin privilegierten Positionen der Macht Ad-

153 Vgl. Forbes, Ian: *Marx and the New Individual*, Routledge, London; New York 1990, S. 21.

154 Vgl. ebd., S. 27-33.

155 MEGA² I/11, S. 103.

justierungen an seinen Schemata vorzunehmen begann. Seine Erkenntnis, dass Macht korrumpiert und dass unter schlechten politischen Bedingungen früher oder später gegen das „Glück der größten Zahl“ gearbeitet wird, brachten ihn dazu, zu einer mehr und mehr historisch-soziologischen Fassung des Interesses überzugehen. Auch Mary P. Mack fasst Benthams Entwicklung mit folgenden Worten zusammen: „Finally he made the fateful discovery that institutions shape men, renounced his earlier individualism, became a sociologist, and described the tyranny of the English aristocracy.“¹⁵⁶ Die Konzeption des „sinister interest“ bleibt ihm dabei eher ein vielseitig einsetzbares Label als ein systematisch ausgearbeitetes Konzept, das er gegenüber verschiedensten sozial privilegierten Positionen wie etwa Justiz, dem Adel oder später auch der Kirche in Stellung bringen konnte.¹⁵⁷

Bentham bewies mit seiner Aufschlüsselung von falschen Argumenten, Trugschlüssen und systematisch erzeugten Verblendungszuständen Sensibilität für die politische Sprache. Da er nicht nur vom Sensualismus David Humes inspiriert, sondern im profanen Sinne auch ein Rationalist war, zeugen seine Schriften zur Kritik der politischen Sprache, wie etwa das *Handbook of Political Fallacies* (1824), von seiner Überzeugung, dass ein reibungsloser politischer Prozess, der allen die gleichen Chancen biete, dann möglich wäre, wenn man die politische Sprache von allen falschen Bildern reinigen würde. Dies bedeutete auch, dass alle Momente emotional aufgeladener Apelle über Bord geworfen werden müssten, zumal diese einem ratio-

156 Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 439.

157 Benthams Religionskritik stellt eine weitere Gemeinsamkeit mit Marx dar. Bentham verfasste im Zeitraum von 1817–1823 eine ganze Reihe religionskritischer Werke, die sich insbesondere gegen die Institution der anglikanischen Staatskirche wandten. Dazu gehören etwa *Swear Not At All* (1817); *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818); *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822, unter dem Pseudonym Philip Beauchamp) sowie *Not Paul, but Jesus* (1823). Neben Justiz und weltlicher Elite wurden nun in voller Kosequenz auch die kirchlichen Funktionsträger als eine weitere Gruppe identifiziert, die mit ihrem „sinister interest“ bzw. dem Interesse am Erhalt ihrer Institution und den damit verbundenen Privilegien dem größten Glück der größten Zahl entgegenstehe. In einer zukünftigen utilitaristischen Gesellschaft war für die Religion kein Platz vorgesehen, während politische Amtsträger oder Juristen auch weiterhin wichtige Funktionsbestandteile der Gesellschaft bleiben würden, wenn auch deren „sinister interest“ durch kluge politische Arrangements verhindert werden sollte. Siehe dazu: Crimmins, James E.: *Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society*, in: *Journal of History of Ideas*, Volume 47, No. 1 (Jan.–Mar., 1986), S. 95–110.

nen Prozess entgegenstünden.¹⁵⁸ Bentham stellt sich somit als ein früher Ideologiekritiker dar, der trotz seines frühen Erahmens der auf Sprache basierenden Logik politischer Hegemonien noch von einem wenig komplexen Wahrheitsverständnis ausgeht. Implizit glaubt er an objektivistische Sachlösungen, die sich für ihn auf die potenziellen Leid- und Freudempfindungen des Menschen beziehen sollten.¹⁵⁹

4.2 STAAT UND ÖFFENTLICHKEIT

Nachdem im vorherigen Kapitel aufgezeigt wurde, inwiefern für Bentham das politische System anfällig für ein spezifisches Gruppeninteresse galt, und darüber hinaus die ideologische Funktionslogik politischer Herrschaft bei Marx beschrieben wurde, gilt es im folgenden Kapitel zu erschließen, was beiden Denkern als die Essenz des Staates erscheint. Es ist zu ermitteln, welche spezifische und systematische Rolle und Funktion der Staat in beiden politischen Theorien einnimmt und in welchem Verhältnis dazu die Öffentlichkeit bestimmt wird.

158 Bentham wäre heute wohl eher ein Anhänger von Jürgen Habermas als von Chantal Mouffe.

159 Aus heutiger Perspektive ist diese Sichtweise durchaus überholt. J.H. Burns gibt hierzu die folgende treffende Einschätzung Benthams aufklärerischen Denkens: „Bentham regarded the world of fallacy as a distortion of the true nature of politics. Properly understood and conducted, the political process was a process of rational discourse: not a discourse leading to absolute and universally agreed propositions – ‚for certainty belongs not to human affairs‘, but at least a discourse governed by generally accepted critical principles. He believed that human societies, beginning with force, were for long periods sustained by habit and tradition; and he saw that when there first emerged societies where persuasion was replacing force and inertia, the persuasion was frequently irrational. But he looked forward to ‚an epoch in the history of civilization‘ (the closing words of *The Book of Fallacies*) when rational argument should have replaced the shams of rethoric. He carried into his theory of democratic government the great principles of the Enlightenment. These Principles can hardly help appearing somewhat illusory now [...]. We still believe in the possibility of a rational science of politics. We do not believe any longer, as Bentham did, that the process of politics is itself, when properly conducted, a rational science.“ Burns, J.H.: *Benthams’s Critique of Political Fallacies*, in: Parekh, Bhikhu (Hrsg.): *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*, Routledge, New York (u.a.) 2011 (1974), S. 166.

Zunächst sei hier ein grober Überblick vorangestellt, der meinen komparativen Zugang über die jeweilige Funktionsbestimmung des Staates skizziert: Man kann mit Recht behaupten, dass für Bentham der Staat aus dem Geist der Strafe heraus entsteht, zumal ohne eine strafende Instanz von einem Staat nicht die Rede sein kann.¹⁶⁰ Von den vier Zielstellungen seiner politischen Theorie ist Bentham die Sicherheit die grundlegendste Vorbedingung, und der Staat ist ihm das Mittel, diese zu gewährleisten. Erst wenn diese Vorbedingung erfüllt ist, die Menschen in Frieden miteinander leben, kann sich der Staat den sekundären Vorbedingungen des Glücks widmen: der Subsistenz, der rechtlichen Gleichheit und im begrenzten Maße auch der Wohlfahrt. Auch bei Marx wird Sicherheit zur Funktion des Staates erklärt, jedoch in einem speziellen Sinn. Das Bürgertum, das sich des Staates bemächtigt hat, benutzt diesen, um sein Eigentum und seine auf dem Besitz der Produktionsmittel beruhende ökonomische Vormachtstellung abzusichern. Seine wirtschaftliche Vormacht ist durch die Inbesitznahme des Staates zu einer politischen geworden. Der bürgerliche Staat erweist sich somit als ein *parteiischer* Staat (Marx sagt „politischer Staat“), der Besitz gegen die Ansprüche der Besitz- und Wahlrechtslosen mit Rechts- und Gewaltmitteln absichert. So ist für den frühen Marx in der sogenannten *Deutschen Ideologie* der Staat „[...] weiter Nichts, als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach außen als nach innen hin, zur gegenseitigen Garantie ihres Eigenthums & ihrer Interessen nothwendig geben.“¹⁶¹

Die Funktion ist hierbei aber nicht so zu verstehen, dass die bürgerliche Klasse den Staat intentional, aufgrund seiner Möglichkeiten geschaffen hätte. Vielmehr habe die Bourgeoisie den Staat der Aristokratie abgerungen und spielt dabei aus der Perspektive der marxischen Geschichtsphilosophie ihre notwendige historische Rolle innerhalb eines systemischen Zusammenhangs.¹⁶²

160 Hofmann, Wilhelm: Ohne Strafe gibt es keinen Staat. Bentham's Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe, in: Asbach Olaf (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates – Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 131-152.

161 MEGA² I/5, S. 116-117.

162 Vgl. Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Winsel, Jens: Einleitung, Marx, Marxismus und die Frage des Staates, in: Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Winsel, Jens (Hrsg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft, Nomos Verlag, Baden-Baden 2008, S. 9.

In der Nachfolge der Napoleonischen Kriege hat sich der Begriff des Staates im deutschen Raum bereits als ein eigenständiger Grundbegriff etabliert.¹⁶³ Insbesondere G.W.F. Hegel macht den Staat zum zentralen Moment seines Denkens bzw. zum Endpunkt seiner Geschichtsphilosophie. Der Staat ist ihm der sich realisierende Weltgeist und somit der aktuellste Ausdruck des sich im Streben nach Freiheit bewegenden menschlichen Denkens. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich in einer Pluralität von Interessen zeigt, tritt nach Hegel mit dem Staat einer eigenen Sphäre der Sittlichkeit gegenüber. Das durch den Staat umgesetzte bürgerliche Gesetz, das die historische menschliche Selbsterkenntnis spiegelt, wonach alle Menschen zur Freiheit bestimmt sind, zwingt die Bürger zum Frieden in universeller gegenseitiger Anerkennung. Zugleich aber entwickelt sich die Einsicht in die Notwendigkeit des Staates. Erst durch den vermittelnden Staat und das zur Versittlichung beitragende bürgerliche Gesetz findet der Mensch einen Ausgang aus den vielfachen Herr-Knecht-Verhältnissen, die die dialektisch fortschreitende Geschichte bestimmten.¹⁶⁴ Der Staat ist für Hegel die realisierte Freiheit. Karl Marx hingegen wandte sich in dessen Nachfolge mit seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/1844) explizit gegen eine solche Verabsolutierung des Staates. Mehr noch, auch die Forderung nach der Abschaffung des Staates wird Marx zugeschrieben. Im Folgenden gilt es zu zeigen, dass Marx ein komplexes, sich über die Zeit wandelndes Staatsbild hatte, wobei mindestens drei Auffassungen vom Staat unterschieden werden können. Dies sind: 1.) Der bürgerliche Staat seiner Zeit. 2.) Die Diktatur des Proletariats bzw. der eroberte Staat der Zukunft. 3.) Der sich aufhebende Staat bzw. die gesellschaftliche Verwaltung der Dinge in der fernen Zukunft.¹⁶⁵

Vorab möchte ich hier eine theoriegeschichtliche Perspektivierung anbieten, die eine Aufschlüsselung der Staatsvorstellungen bei Bentham und Marx in systematisierter Weise ermöglicht. In seinem Essay *Die drei Körper des Staates* (2012) zeigte Quentin Skinner,¹⁶⁶ dass es historisch mindestens drei verschiedene Staatsvorstellungen gab. Zum einen gab es eine „absolutistische Vorstellung“, abgeleitet aus dem Wort „Status“, die sich mit dem Machtanspruch des Fürsten verband. Daneben gab es auch eine „populistische Vorstellung“, die unter Staat eher das Volk oder die Nation als Ganzes verstand. Dem frühen Marx (um 1843) lässt sich eine solche

163 Vgl. Boldt, Hans (u.a.): Staat und Souveränität, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 1-154.

164 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke Band 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

165 Vgl. Lenin, Wladimir Iljitsch: *Staat und Revolution*, in: ders.: *Werke*, Band 25, Berlin 1972 (1917/1918), S. 393-507.

166 Vgl. Skinner, Quentin: *Die drei Körper des Staates*, Wallstein Verlag, Göttingen 2012.

„populistische Staatsvorstellung“ nachweisen. Doch finden sich, wie noch zu zeigen sein wird, ebenso auch Aussagen Marxens, die den Staat als eine Institution neben und über der Gesellschaft verstehen. Die dritte historische Vorstellung des Staats bei Skinner ist die sogenannte „reduktionistische Staatsvorstellung“. Nach dieser Perspektive gelten hauptsächlich die Regierung und ihr Herrschaftsapparat als Staat. Diese Vorstellung teilt auch Jeremy Bentham, wenn er bezüglich der Regierung von Souverän („sovereign“) spricht. Zugleich stellt er diesem aber auch den Begriff der Volkssouveränität („popular sovereign“) gegenüber und meint damit die politische Gesellschaft als Ganzes.¹⁶⁷ In welchem Verhältnis beide Begriffe zueinander stehen, wird hier im Folgenden zu klären sein. Bei Marx, ebenso wie bei Bentham, lassen sich alle drei dieser Staatsvorstellungen finden, ohne dass eine davon dominant hervortritt. Es gilt daher, auf die konkrete Verwendungsweise der jeweiligen Staatsbilder zu achten.

Für Bentham möchte ich in diesem Kapitel zeigen, dass er 1.) Sicherheit zur zentralen Staatsaufgabe erklärt und sein Modell politischer Herrschaft somit als *Tauschmodell* interpretierbar ist bzw. der Staat damit als eine rationale Funktion des Volkes gedacht wird, 2.) Bentham entgegen der aristokratischen Vormachtstellung für eine Demokratisierung im Namen einer universalisierten Bürgerlichkeit eintritt, dabei jedoch vor einem stabilitätsgefährdenden radikalen Egalitarismus warnt, während er 3.) das Prinzip der Öffentlichkeit des Parlaments als zentralen Funktionsmechanismus des bürgerlich utilitaristischen Staates bestimmt sowie 4.) Bentham zwar eine Sensibilität für bürokratische Gefahren beweist, dennoch aber in Beamten unverzichtbare Träger des nationalen Wohls erblickt.¹⁶⁸

Ich komme zunächst also zu Benthams Akzentuierung der Sicherheit. Der Staat muss seiner Meinung nach vor allen anderen Dingen Sicherheit garantieren und Ordnung herstellen. Gelingt ihm das nicht, ist der Bürger in seiner Not dazu gezwungen, selbst tätig zu werden. Während der antikatholischen Londoner Gordon Riots im Juni 1780 bildeten sich Bürgerwehren, um den Mob, der „No Popery!“ (nach einer Erzählung von Charles Dickens teils versehentlich auch „No Proper-

167 Zur historischen Wandlung des Staatsbegriffs siehe: Boldt, Hans (u.a.): Staat und Souveränität, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Kosseleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 1154.

168 In einem späteren Kapitel über Benthams Paupermanagement wird jedoch noch weiterhin gezeigt werden, dass Bentham mit dem von ihm angedachten „nationalen Wohlfahrtsverein“ einen Staat im Staat entwarf, der sich dem Management der sozialen Problemen der Gesellschaft widmen sollte, ohne dabei eine radikale Umverteilung der Güter anzustreben.

ty!“¹⁶⁹ auf seine Fahnen geschrieben hatte, von Plünderungen und Zerstörungen abzuhalten. Auch der junge Jeremy Bentham wurde zeitweise Teil einer solchen Miliz. Benthams Sozialphilosophie scheint darauf gerichtet, eine Wiederholung solcher anarchistischer Aufstände präventiv zu verhindern.¹⁷⁰ Andreas Leopold Hofbauer sieht Bentham angetrieben von einer „Mischung aus bürgerlicher Angst und Willen zur logistischen Verbesserung“¹⁷¹. Hofbauers Kommentar zu Benthams damaliger Selbsteinschätzung ist äußerst aufschlussreich, was das Verhältnis des jungen Bentham zu seiner Zeit anbetrifft.

„[Tagebucheintrag Benthams, G.R.] ‚Für eine Nacht war ich Kriegsheld – bewaffnet bin ich durch die Straßen patrouilliert.‘ [Hofbauer, G.R.] Benthams nachträgliches Gefühl, heldenhaft zur Wiederherstellung der Ordnung beigetragen zu haben, mag durchaus ein gemischtes gewesen sein. Unzweifelhaft stehen ihm die Auslöser dieser Ausbrüche vor Augen. Zumindest Teile davon. Was er nicht sieht, ist die politische Dimension dieses Aufstandes, die spontan Gewalt gewinnt. Was er zweifellos ängstlich erkennt, sind die Ursachen. In den Gefängnissen der Metropole Englands herrschen unvorstellbare Zustände. Typhus und Ruhr grassieren. Drakonische Gesetze führen selbst bei geringsten Vergehen (die oftmals bloß aus Überlebensnot von Besitzlosen begangen werden) zu Zwangsarbeit, lebenslänglicher Verschickung oder Todesstrafe. Am Galgen von Tyburn finden wöchentlich wahre Schlachtfeste statt, die zur Belustigung (und Verrohung) der Bevölkerung beitragen. Wer nicht am Galgen endet, findet sich in den gewaltigen Gefängnisbauten wieder, wo er fürchten muss, vom Fieber hinweggerafft zu werden (manchmal noch ehe es überhaupt zum Prozess kommt). Der Gestank der Gefängnisse durchdringt im wahrsten Sinne des Wortes London. Verbrechen und Gewalt sind völlig akzeptierte Ausdrucksweisen für die einen, Grund für gnadenlos grausame Bestrafung für die anderen.“¹⁷²

Die Teilnahme Benthams an einer Bürgerwehr fällt in die Phase seiner systemtreuen und reformoptimistischen Einstellung, die, nach einer kurzen Unterbrechung durch die ihn beeindruckenden Schrecken der Französischen Revolution, ab den späten 1790er-Jahren langsam schwand und durch eine radikale Position ersetzt

169 Vgl. McDonagh, Patrick: *Idiocy: A Cultural History*, Liverpool University Press, Liverpool 2008, S. 172.

170 Hofbauer, Andreas Leopold: *Backdrop und Lock-up. Beiläufigkeiten zur Gefängniskulisse*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): *Panoptikum oder das Kontrollhaus*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 182.

171 Ebd., S. 186.

172 Ebd., S. 184-185.

wurde, in der er sich explizit gegen den Adel und das politische Establishment wandte, das er durchaus gut kannte. Er selbst wurde in den Jahren 1782–1789 in die Welt der Londoner Politik eingeführt durch Lord Shelburne (1737–1805), der zu seinem politischen Mentor wurde und sich im Gegenzug von Bentham Ratschläge in ethischen und juristischen Fragen einholte.¹⁷³

Zeitlebens blieb die Garantie von Eigentum eines der wichtigsten Elemente Benthams politischer Philosophie, die letztlich auf einer klugen Anreizsetzung bzw. indirekten politischen Steuerung basierte. Um aber Eigentumsbildung als Anreizstruktur zu garantieren, bedarf es der Androhung von Strafe für Eigentumsverletzungen. Dies ist die Grundfunktion des Staates bei Bentham, dessen Staatsphilosophie Wilhelm Hofmann daher auch als „Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe“ bezeichnet.¹⁷⁴ Zugespitzt formuliert behauptet Bentham, dass auch liberale Demokratien überhaupt erst effektiv unter der Bedingung einer glaubhaften Androhung von Strafe funktionieren können:¹⁷⁵ „Punishment is everywhere an evil; but everywhere a necessary one: punishment, that is to say, suffering applied purposely by public functionaries. No punishment, no government; no government, no political society.“¹⁷⁶ Hierbei unterscheidet Bentham nun zwischen den strafenden Staat („political“ oder „legal sanction“) einerseits und der sanktionierenden Öffentlichkeit („moral“ oder „popular sanction“) andererseits, die etwa über die Verwendung öffentlicher Gelder wacht.¹⁷⁷ Beide stehen zueinander in einem kontrollierenden Wechselverhältnis, jedoch nur insofern auch das politische Zentrum, der Ort der Gesetzgebung, einsehbar ist. Die gegenseitige Einsichtigkeit muss nicht als ein „panoptisches“ Verhältnis gedeutet werden: Bentham selbst trennt zwischen einerseits dem panoptischen Modell, das etwa zur Resozialisierung in Gefängnissen, zur

173 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 370–406.

174 Hofmann, Wilhelm: Ohne Strafe gibt es keinen Staat. Benthams Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe, in: Asbach Olaf (Hrsg.): *Vom Nutzen des Staates – Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 131–152.

175 Ein Aspekt, der in heutigen liberalen Demokratien oft ausgeblendet wird.

176 Bentham, Jeremy: *Principles of Penal Law*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham*, Band I, William Tait, Edinburgh 1843, S. 528.

177 Vgl. Hofmann, Wilhelm: Ohne Strafe gibt es keinen Staat. Benthams Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe, in: Asbach Olaf (Hrsg.): *Vom Nutzen des Staates – Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 140.

kontrollierten Bildung in Schulen oder zu Arbeitsabläufen in Fabriken eingesetzt werden soll, und der politischen Sphäre mit Parlament und Öffentlichkeit andererseits. Bezüglich letzter Sphäre führt er nie den Begriff des Panoptismus an, sondern stets die Idee der öffentlichen Meinung als letztentscheidendes Tribunal.¹⁷⁸ Beidseitige Transparenz wird hier zur Bedingung der Sanktion, die ihrerseits Bedingung für jedwede demokratische Organisationsform ist.

Dennoch gilt Bentham die Strafe auch als ein Übel. Aus einem ökonomischen Kalkül heraus erweist sich ein Zuviel an vollzogenen Strafen als unnötig kostenintensiv. Paradoxerweise sind die verschiedenen Formen der Sanktion zwar das Kernelement der benthamschen Staatsphilosophie, zugleich ist es aber das Ziel seiner Programmatik, die sich an den Ideen des Rechtsphilosophen und Strafrechtsreformers Cesare Beccaria (1738–1794) orientierte,¹⁷⁹ tatsächliche Sanktionen und das damit verbundene Leid zu minimieren. Dem Bürger will Bentham mit seiner Strafrechtsreform klare Kenntnis der Gesetzeslage bieten, auf dass die Bürger sich nicht unwissend schuldig machen. Diese Aufgabe erschien angesichts der Zustände als die allerdringlichste. Philip Schofield erläutert: „This was the time of the Bloody Code. It might have been illegal to subject you to torture [...], but in the 1820s there were over 200 offences for which you might be hung. In England and Wales in the 5 years from 1821 to 1825 there were 5,220 capital convictions, and 364 executions.“¹⁸⁰

Das Perfide des damaligen Rechtssystems bestand darin, dass eine genaue Kenntnis des Gesetzes für einfache Bürger praktisch unmöglich war. Das Monopol der Gesetzesauslegung hatte die aristokratische Elite inne, die danach strebte dieses gewinnbringende Monopol für sich zu erhalten. Und so charakterisiert Schofield Benthams Problematisierung der Zustände folgendermaßen:

178 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 19 f., Alexander Weiß hingegen stellt die These auf, dass Benthams Idee eines transparenten Parlaments, wie Bentham sie etwa in *Political Tactics* (1791) beschrieb, durchaus ähnliche Strukturmerkmale aufweist wie dessen unwesentlich früher entstandene Idee des Panoptismus. Weiß, Alexander: *Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2011, S. 23–43.

179 Beccaria, Cesare: *Von den Verbrechen und Strafen*, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin 2005 (1764).

180 Schofield, Philip: *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London; New York 2009, S. 138.

„What judges made, in Bentham’s view, was sham law, ex-post-facto-law, dog law. As he explained, the judges made the Common Law in the same way that ‚a man makes laws for his dog. When your dog does anything you want to break him off, you wait till he does it, and then beat him for it‘. The judges refused to say in advance what a man should not do, but ‚lie by till he has done something which they say he should not have done, and then they hang him for it‘. The Common Law, according to Bentham, was corrupt, unknowable, incomplete and arbitrary.“¹⁸¹

Die Einsicht, dass der Gesetzestext notwendigerweise allen Bürgern transparent gemacht werden sollte, übernimmt Bentham von Beccaria. Dieser schrieb in seiner Abhandlung *Von den Verbrechen und Strafen* (1764):

„Ist die Auslegung der Gesetze ein Übel, so ist offenkundig, daß ein anderes die Dunkelheit ist, die notwendigerweise im Gefolge der Auslegung eintritt, und sie ist umso größer, wenn die Gesetze in einer dem Volke fremden Sprache abgefaßt sind, die das Volk in die Abhängigkeit von einigen wenigen bringt, so daß es sich nicht selber beurteilen kann, wie weit seine Freiheit und die seiner Mitglieder reicht – in einer Sprache, die aus einem prächtigen und öffentlichen Buch ein gleichsam privates und abgeschlossens macht. Je größer die Zahl derjenigen sein wird, die den heiligen Gesticodex verstehen und in Händen halten werden, um so wenig häufig werden die Verbrechen sein, denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Unkenntnis und Ungewißheit der Strafen die Beredsamkeit der Leidenschaft fördert.“¹⁸²

Aus dieser Schrift Beccarias stammt auch die einleitende Passage, die für Benthams politisches Denken zum Initiationsmoment wurde:

„Öffnen wir die Geschichtsbücher, so sehen wir, daß die Gesetze, die doch nur Verträge unter freien Menschen sind oder es doch nur sein sollten, meistens nichts anders gewesen sind als das Werkzeug der Leidenschaften einiger weniger oder aus einem zufälligen oder vorübergehenden Anlaß entstanden sind. Sie sind also noch nicht von einem kühlen Betrachter der menschlichen Natur erlassen, der die Handlungen einer Masse von Menschen auf einen einzigen Gesichtspunkt konzentriert und sie von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, nämlich von dem Gesichtspunkt: *das größte Glück, verteilt auf die größte Zahl*.“¹⁸³

181 Ebd., S. 139.

182 Beccaria, Cesare: *Von den Verbrechen und Strafen*, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin 2005 (1764), S. 16-17.

183 Ebd., S. 6.

Dem Staat sollten, in Benthams Sicht der Dinge, auch zukünftig, nach einer Reform seines Gesetzeswesens, durch eine effektive Abschreckungsstrategie möglichst viele kostenintensive Strafmaßnahmen erspart werden. Verliert der Staat das rechte (Straf-)Maß, so verliert er die Basis seines Existenzrechts, denn er ist nichts anderes als ein Instrument der bürgerlichen Gesellschaft. Als solches Instrument unterliegt er deren Glückskalkül. Befindet die bürgerliche Öffentlichkeit, dass der Staat (oder seine Regierung) ihrem Glück eher abträglich als zuträglich ist, wird sie den dysfunktional gewordenen Staat (oder dessen Regierung) durch einen neuen ersetzen. Sie wird rebellieren, denn sie folgt nur, wenn die Herrschenden auch ihren Interessen dienen. Dies ist eines der wichtigsten Argumente Benthams in *A Fragment on Government* aus dem Jahr 1776.

Benthams Frühwerk ist eine Kritik der populären vierbändigen Rechtsauslegung *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769) des renommierten englischen Juristen William Blackstone (1723–1780), das bereits während Benthams Studium der Rechtswissenschaften als Standardwerk erachtet wurde. Dabei kritisiert Bentham Blackstone für seine begriffliche Unschärfe, spezifischer aber für seine Verwendung juristischer, naturrechtlich inspirierter Fiktionen. So kritisierte er Blackstones Vorstellung, wonach Herrschaft und Staat auf einem natürlichen Recht der Regierenden beruhen, wie auch dessen Idee, dass jegliche natürlichen Rechte der Person aus dem sozialen Status dieser abzuleiten seien. Bentham zeigt auch, dass trotz vereinzelter anders lautender Kommentare Blackstones die Gesellschaft für diesen auf dem Fundament einer fiktiven vertraglichen Zustimmung beruht, die vor langer Zeit (durch die Ahnen) erfolgte. Konträr zu dieser metaphysischen Konstruktion stellt Bentham klar, dass seiner Ansicht nach eine jegliche politische Gemeinschaft nur dadurch definiert sei, dass deren Subjekte „habituellen Gehorsam“¹⁸⁴ gegenüber einer oder mehreren Personen zeigen, wobei diese Gewohnheit nicht einmal vollkommen sein muss.¹⁸⁵ Eine jegliche politische Gemeinschaft besteht demnach so lange stetig, wie die wahrscheinlichen persönlichen Nachteile der Gefolgs-

184 Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, New York (u.a.), 1990 (1776), S. 40.

185 Bekanntlich lautet Max Webers Definition von Herrschaft – als Sonderfall des soziologisch amorphen Machtbegriffs –, die Benthams Definition einer politischen Gemeinschaft gleicht: „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“ Weber Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 3. Auflage., Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2005 (1922), S. 38.

schaft geringer ausfallen als die Nachteile des Widerstandes.¹⁸⁶ Oder wie Bentham es formuliert: „[...] so long as the probable mischiefs of obedience are less than the probable mischiefs of resistance [...]“.¹⁸⁷

Aber für Bentham gilt auch, dass Fiktionen und metaphysische Argumente zur Rechtfertigung der Herrschaft das Volk nur in einem begrenzten Maße von der Revolte abhalten können. Mit dem *Fragment on Government* (1776) bringt Bentham das von Hume übernommene Prinzip der Nützlichkeit für die größte Zahl erstmals erfolgreich in die Debatte um das englische Rechts- und Institutionensystem ein. Zugleich ist die *Fragment* gebliebene Schrift, die sich nur mit der Einleitung Blackstones Schrift auseinandersetzt, Benthams erste große Kritik am Naturrecht, das für ihn dem Reich der Fiktionen zuzuordnen ist. Für Bentham schufen die politischen und juristischen Eliten die Fiktion eines natürlichen Rechts, um dieses dann systematisch für sich zu instrumentalisieren.¹⁸⁸ Zunächst kritisiert Bentham Blackstones begriffliche Unklarheiten. So werde nicht deutlich, was genau unter einem ursprünglichen Gesellschaftsvertrag zu verstehen sei,¹⁸⁹ wie zudem Gesellschaft mal als eine Form des Naturzustandes beschrieben werde, mal aber auch als eine nachvertragliche politische Gemeinschaft unter einer eigenen Regierung.¹⁹⁰ Zumindest, so Bentham, weise Blackstone den Charakter des Gesellschaftsvertrags nicht als einen tatsächlichen, sondern als einen fiktiven aus.¹⁹¹ Naturzustand (Bentham: „state of nature“) und Gesellschaftszustand (Bentham: „state of government“ oder „political society“) existieren, wie Bentham gegen Blackstone argumentiert, wie Licht und Schatten immer zugleich.¹⁹² Lässt sich in einer politischen Gemeinschaft regulärer Gehorsam beobachten, kann man von einer „political society“ sprechen:

„When a number of persons (whom we may style *subjects*) are supposed to be in the *habit* of paying *obedience* to a person, or an assemblage of persons, of a known an certain description

186 Bei Max Weber stehen die verschiedenen Formen der „Glaubenslegitimität“ an der Basis der Herrschaft.

187 Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, New York (u.a), 1990 (1776), S. 56.

188 Vgl. Bentham, Jeremy: Appendix A: From the Preface to the Second Edition, in: Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1990 (1776), S. 115-122.

189 Vgl. Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, New York (u.a), 1990 (1776), S. 36-37.

190 Vgl. ebd., S. 37.

191 Vgl. ebd., S. 39.

192 Vgl. ebd., S. 36-59.

(whom we may call *governor* or *governours*) such a person altogether (*subjects* and *gouvernours*) are said to be in a state of *political* SOCIETY. [...] The idea of a state of *natural* SOCIETY is, as we have said, a negative one. When a number of persons are supposed to be in the habit of *conversing* with each other, at the same time that they are not in any such a habit as mentioned above, they are said to be in a state of *natural* SOCIETY. [...] The difference between the two states lies, as we have observed, in the *habit of obedience*.“¹⁹³

Zugleich gilt aber auch, wie man aus dem obigen Zitat ableiten kann, dass sich die Regierenden verschiedener Staaten in ihrem Verhältnis zueinander in einem Naturzustand befinden. Es handelt sich bei „state of nature“ und „state of gouvernement“ demnach um relationale Begriffe. Ohne einen politischen Gesellschaftszustand braucht man von einem Naturzustand nicht zu sprechen. Der internationale Raum (der Begriff „international“ wurde von Bentham erfunden) ist demnach von Anarchie zwischen den Staaten geprägt; er ist der Naturzustand der Staatengesellschaft.

Innerhalb der Staaten treten nach Bentham „Expositoren“ des Gesetzes auf. Für ihn ist Blackstone ein solcher, der den Anspruch erhebt, die Gesetzesordnung zu erklären. Bentham selbst sieht sich hingegen als „Censor“.¹⁹⁴ Als solcher ist er nicht an einen Staat und die Erläuterung des Ist-Standes der darin gegebenen Gesetze gebunden. Er kann sich frei von nationalen Normen der Frage widmen, wie das Gesetz beschaffen sein *sollte*. Die klare analytische Scheidung zwischen Ist- und Soll-Zuständen, derer sich Bentham mit Blick auf Blackstone bedient (und die er später in der Debatte um die Idee der Menschenrechte anwendet), übernahm er aus den Schriften David Humes.¹⁹⁵ Der Rolle des Censors entsprechend übte sich Bentham in seiner späteren Lebensphase als Gesetzgeber für die unterschiedlichsten europäischen und amerikanischen Staaten.

Festzuhalten bleibt, dass politische Herrschaft in Benthams Frühwerk als ein *Tauschmodell* konzipiert wurde. Die Regierten leisten Gehorsam im Tausch gegen Sicherheit und rechtliche Stabilität. Unklar bleibt dabei allerdings, wie genau die Kosten-Nutzen-Kalkulation von Gefolgschaft und potenzieller Revolte unter Einbezug von ideologischen Manövern der Elite aussieht. Seine Aufgabe sah Bentham hierbei darin, zumindest einige dieser politischen und juristischen Fiktionen am Beispiel Blackstones und im Anschluss an David Hume (von dem Bentham gehofft

193 Ebd., S. 40-43.

194 Vgl. ebd., S. 7-8.

195 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 121.

hatte, dass dieser die Vertragstheorie bereist diskreditiert hätte) als unzeitgemäßen Unsinn zu entlarven.¹⁹⁶

Während Blackstone den Staat als Souverän verstand, findet sich bei Bentham zunächst keine klare Differenzierung, insofern dieser mal die Regierung, mal das Volk als Souverän bezeichnet. Nancy L. Rosenblum, die in Bentham einen Vordenker moderner Staaten erkennt,¹⁹⁷ merkt zu Benthams begrifflicher Undifferenziertheit an, dass Bentham zunächst eher von politischer Gesellschaft („political society“) als von Staat („state“) sprach. Die Regierenden sollten nach Bentham nicht als Diener des Staates, sondern als Diener des Volkes verstanden werden. Bentham wollte nicht nur jegliche Personifizierung des Staates vermeiden, sondern auch eine Sensibilität dafür erwecken, dass eine jede politische Gesellschaft sich aus Individuen zusammensetzt.¹⁹⁸

Zwar verwandte auch Bentham teils den Begriff des Souveräns („sovereign“) für die Regierung, Souveränität aber gründete für ihn im Volk („popular sovereign“). Solange dessen Glückskalkulation positiv ausfällt, zeigt es Gehorsam gegenüber seiner Regierung. Dies gilt für absolute Monarchien wie auch für die fort-

196 Vgl. Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, New York (u.a), 1990 (1776), S. 51-53.

197 Nancy L. Rosenblum kommt am Ende ihrer Untersuchung bzgl. Benthams Auffassung vom Staat zu folgendem Schluss: „The argument of this book is that Bentham’s political thought forms a theory of the modern state. In most state theories, the state is conceived as a higher rationality which stands above the changing and conflicting interests and individual groups: Bentham calls this rationality utility. And he explained that utility finds expression in a unified system of law. A single, rational legal system gives the state its unity, he thought. The state is a legal entity; its ethical basis is individualism. This is a peculiarly modern conception of a political order, Bentham claimed, and it remained for him to show how politics might be brought in line with this understanding. Modernization requires two things above all. It requires a legal system with an illimitable range, corresponding to its basis in the desires of individuals. It also requires institution as to support this legal system – especially a bureaucratized public service which makes of legislation a continual process in the effort to accommodate diversity and change. [...] The state can protect man better than any other form of order, and it is the best norm of order an another count as well: it is the idea most likely to reconcile men to diversity and change, which are inevitable marks of modernity.“ Rosenblum, Nancy L.: *Bentham’s Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 151-153.

198 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham’s Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 72.

schrittlichsten Demokratien. Auch in einer von Bentham angestrebten repräsentativen Regierung, wie sie im *Constitutional Code* entworfen wird, bleiben Volk und Regierende voneinander geschieden. Die Regierung des Staates ist für Bentham keine Eigenmacht, sondern das Instrument einer Vielzahl.¹⁹⁹ Dass Bentham, auch wenn er über die politische Führung einer repräsentativen Demokratie schreibt, teils verkürzend den Begriff des Souveräns gebraucht, ist nach Rosenblum vor allem dadurch bedingt, dass er das Prinzip der Volkssouveränität nicht einfach als eine Umkehrung bisheriger Souveränitätsvorstellungen begreift.²⁰⁰ Politische Führung wurzelt für Bentham zwar immer in der Zustimmung des Volkes, zum Schein aber trete die Regierung als Souverän hervor. Sie wurde zu seiner Zeit auch traditionell als Souverän bezeichnet (z.B. Blackstone). Insofern sind „sovereign“ (als Regierung) und „popular sovereign“ (als Volk) als komplementäre Begriffe zu verstehen.

Bentham erweist sich für Rosenblum damit als ein Vertreter eines Volksabsolutismus. Regierung, Volk und Verfassung gehen hier ein dynamisches Wechselspiel miteinander ein. Die politische Führung wird überwacht und kontrolliert oder an der Verfassung bemessen. Prinzipiell aber stehen der Regierung alle Mittel und Methoden offen, insofern die Verfassung, die diese bestimmt, stets demokratisch überschreibbar bleibt. Das Volk als die hintergründig gesetzgebende – wenn auch nicht unbedingt gesetzentwerfende – Instanz ist für Bentham in seinem Willen uneingeschränkt und daher absolut herrschend.²⁰¹

Benthams Konzeptualisierung von Souveränität reibt sich also im Gegensatz zu klassisch liberalen Denkern wie Benjamin Constant nicht an der Idee eines uneingeschränkten Volkswillens. Vielmehr geht es ihm primär um die Verhinderung von Willkür und Launenhaftigkeit im politischen Geschehen.²⁰² Doch hat Bentham dabei, im Gegensatz zu Constant und den Autoren der *Federalist Papers*, nicht die „Tyrannei der Mehrheit“ im Blick, die die antike Angst vor dem Demos und dessen Launenhaftigkeit und Verführbarkeit widerspiegelt. Stattdessen blickt er auf die bisherig gegebene Willkürherrschaft der aristokratischen Klasse, der eine universalisierte Bürgerschaft Einhalt gebieten soll. Dies solle zukünftig, wie es etwa in seinem *Constitutional Code* beschrieben wird, durch Rückgebundenheit aller politischen Beamten an eine allgemeine Wahl garantiert werden.²⁰³

Die Staatsbürger bestimmen also in Benthams Vorstellung absolut über Verfassung und Gesetze. Sie können dies allerdings nur vermittelt über Repräsentanten,

199 Vgl. ebd., S. 74.

200 Vgl. ebd., S. 78-79.

201 Vgl. ebd., S. 80.

202 Vgl. ebd., S. 81.

203 Vgl. ebd., S. 84-85.

die sie beobachten und kontrollieren. Die von der politischen Führung entwickelten Gesetze erweisen sich nur dann als angemessen, wenn sie allgemein zeitgemäß als nützlich erachtet werden. Das heißt auch, dass Verfassung und Gesetze nicht über den Willen und die sich verändernden Sitten und Interessenslagen der Bürger gestellt werden dürfen, vielmehr jederzeit überschreibbar bleiben müssen. In Benthams begleitendem Kommentar zur französischen Nationalversammlung aus dem Jahr 1789 wird diese Auffassung vom Gesetz als einem notwendigerweise flexiblen und daher stets zu adjustierenden Instrument deutlich:

„Worin bestand der Auftrag der Nationalversammlung? In bestimmten Fällen zusammen mit dem König Gesetze zu erlassen. Wie führten sie diesen Auftrag aus? Indem sie ausnahmslos in allen Fällen nach eigenem Gutdünken mit dem König zusammen oder ohne ihn Gesetze erließ. Wie wurde diese Anmaßung vom Volk aufgenommen? Das Volk beklatschte sie, billigte sie, verwandelte die Anmaßung in ein Recht. Was folgte daraus? Daß die seinerzeit bestehende und dergestalt ermächtigte Nationalversammlung bis auf weiteres und solange es ihren Wählern gefiel, durch den reinsten und untadeligsten aller Titel zur souveränen Herrscherin der Nation wurde. Wurde irgendein Versuch unternommen, diese Souveränität auf unnatürliche Weise über die Existenzdauer der mit ihr ausgestatteten Körperschaft hinaus auszudehnen? – sie bis in alle Ewigkeit auszudehnen, wie es jetzt versucht wird? Ich behaupte noch einmal, daß ein solcher Versuch niemals unternommen, niemals eine einzige Eingabe zu diesem Zweck eingereicht wurde. Es ist an dem, der die Existenz einer solchen Erklärung behauptet, sie vorzulegen. Wer sind diejenigen, die sich auf diese Weise anmaßen, der Staatsgewalt für alle Zeiten die Hände zu binden? Die falschen Vertreter der Nation. Wer sind diejenigen, deren Hände so gebunden werden sollen? Die wahren und legitimen Vertreter eben dieser Nation bis in alle Ewigkeit.“²⁰⁴

Bezüglich der Effektivität der gegebenen Gesetze merkt Nancy L. Rosenblum folgerichtig an, dass diese sich für Bentham notwendigerweise mit dem Zeitgeist der Bürgerschaft in Einklang befinden müssen:

„The most important ingredient of efficacious laws is neither their validity nor their form, but the presence or absence of agreement about values they serve – in short, political consensus. And Bentham advised that the force or efficacy of law may depend, in considerable degree on

204 Bentham, Jeremy: Die Notwendigkeit einer allmächtigen Gesetzgebung, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 93.

the existence, real or supposed, of some customs to which it is or pretends to be conformable“.²⁰⁵

In der Vorstellung eines nicht durch eine unumstößliche Verfassung bindbaren „populären Souveräns“ liegt der radikaldemokratische Zug der benthamischen Theorie, der schon im Frühwerk durchscheint, aber noch unentwickelt bleibt. Für ihn ist diese basisdemokratische Haltung bezüglich der Genese von Herrschaft aber immer auch zugleich mit einem sozialreformerischen Ansatz gepaart, der sich dezidiert von einer revolutionären Haltung unterscheiden will. Klaus von Beyme merkt zu Benthams Herrschaftstheorie an:

„Die traditionellen Vorstellungen von Legitimität hatten in Benthams System keinen Platz. Legitimität schien bei ihm nahezu auf Legalität reduziert. Eine legitime Regierung ist eine erfolgreiche Regierung. Es wurden in der Literatur [...] jedoch immer wieder Widersprüche im Werk Benthams entdeckt. In den politisch-philosophischen Schriften schien jede Regierung legitim zu sein, der gehorcht wurde. In seinen normativen Reformschriften hingegen wurden nur repräsentative gewählte Regierungen für legitim erachtet. Die Auflösung des Widerspruchs wurde durch Unterscheidung von Abstraktionsniveaus des Diskurses gesucht: Bentham bezweifelte nicht, dass die Regierungen seiner Zeit legitim waren. Das hinderte ihn jedoch nicht, die herrschende Klasse zu kritisieren, weil er ihre Politik ablehnte. Politische Erziehung sollte langfristig die Kluft zwischen Legitimität und Legalität überbrücken. Wo die Kluft zu groß wird, werden von Bentham Revolutionen konstatiert. Sie ähnelten aber mehr einem coup d'état gegen die jeweilige Regierung. Revolutionen, welche die ganze Gesellschaft umzugestalten versuchten, waren in seinem Werk nicht vorgesehen. Es deutete sich bei Bentham die Kantsche Einstellung zur Revolution an: es gab vor allem eine ex-post-facto Akzeptanz, falls eine neue Ordnung entstanden war. Im Zweifelsfall waren für ihn die ‚probable mischiefs of resistance‘ größer als die ‚wahrscheinlichen Nachteile der Unterwerfung‘.“²⁰⁶

Die im vorherigen Kapitel beschriebenen systematischen Täuschungsabsichten zur Herrschaftsrechtfertigung stehen zu dem hier vorgestellten Modell kalkulierter Gefolgschaft in einem Spannungsverhältnis – zumal die materialistische Perspektive Benthams (wie auch die von Marx) eine endliche Gleitzone der Leidensfähigkeit nahelegt. Aus diesem Grund folgert Bentham, dass sich die Herrschenden, insofern sie an der Sicherung ihrer Herrschaft auf Dauer interessiert sind, selbstreflexiv und

205 Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 92.

206 Beyme, Klaus: *Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Springer VS, Wiesbaden 2013, S. 153.

zugleich offen für Kritik und Reformen zeigen sollten.²⁰⁷ John Dinwiddy beschreibt Benthams Ansicht dahingehend, dass der Herrschende (von der jeweiligen Staatsform unabhängig) sich (zumindest seit der Aufklärung) seine Gefolgschaft nur auf dem Weg der Meinungs- und Pressefreiheit sichern könne. Nur so könne die Anstauung von Unzufriedenheit vermieden werden.²⁰⁸

Vor diesem Hintergrund galt es für Bentham zu vermeiden, dass der Staatsapparat nur den Schein vermittelt zweckdienlich zu sein. Dazu braucht es eine ausreichende Transparenz des Staatsapparates gegenüber der bürgerlichen Öffentlichkeit. Bentham möchte so verhindern, dass sich das Instrument Staat unmerklich des Staatsnutzers bemächtigt – die Bürger plötzlich dem Staat dienen statt der Staat den Bürgern. Das Verhältnis darf sich hier nicht, getrieben vom „sinister interest“ politischer Eliten, verkehren. Die instrumentalistische Perspektive Benthams auf Wesen und Funktion des Staates ist insofern eine grundsätzlich demokratische, auch wenn sie die Strafe in ihr Zentrum setzt. Ganz ähnlich sieht es Marx, der die Demokratie als „aufgelöste Räthsel aller Verfassungen“²⁰⁹ bezeichnet. Auch für Marx soll der Staat dem Volke dienen. Konkreter gesagt soll der Staat letztlich von einer über dem Volk stehenden Instanz der Eliten zu einem dem Volk dienenden „durchaus untergeordnete[n] Organ“²¹⁰ verwandelt werden.

207 Jene Haltung ist nicht unnähnlich der Immanuel Kants, der in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?* aus dem Jahr 1784 zwischen einem „privaten Gebrauch der Vernunft“ und einem „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“ unterschied. Im Preußen Friedrichs des Großen und dessen von Kant gelobten Motto „Räsonniert, so viel ihr wollt, aber gehorcht!“ sieht Kant den Raum gegeben, dass die publizierenden Gelehrten des Landes sich zu einem rasonnierenden Publikum formieren und ihren Verstand frei und im Nachhinein kritisch gegenüber der gegebenen Politik gebrauchen können. Langfristig könne die vernunftbildende Wirkung jener tatsächlich beschränkten Öffentlichkeit positive Effekte auf die immer noch politisch zensierende Macht des ansonsten aufgeklärten Monarchen wirken. Eine Revolution oder persönlichen Ungehorsam lehnt Kant hingegen ab. Für ihn habe eine jegliche Amtsperson „privaten Gebrauch seiner Vernunft“ zu üben und daher der politischen Ordnung gemäß zu wirken. Erst wenn Gehorsam und Stabilität gegeben sind, können sich von der Öffentlichkeit angestoßene Reformen schrittweise etablieren. Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Berlinische Monatsschrift, Heft 12, Berlin 1784, S. 481-494.

208 Vgl. Dinwiddy, John R.: Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S.74-75.

209 MEGA² I/2, S. 31.

210 MEGA² I/25, S. 21.

Aus Benthams Perspektive ist die Möglichkeit individuellen Glücksstrebens der Effekt einer etablierten bürgerlichen Rechtsordnung und der darin impliziten Strafandrohung. Die Freiheit, die neben Rechten und Pflichten steht, ist für ihn einzig ein Produkt des positiv gesetzten Rechts, nicht aber ein metaphysisches Naturrecht.²¹¹ Oder wie Bentham es in *Principles of Penal Law* (1843 publiziert) umschrieb: „But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights; – a reason for wishing that a certain right were established, is not a right – want is not supply – hunger is not bread.“²¹² Doch das Gesetz, das Rechte und Pflichten ausweist und die bürgerliche Freiheit erst ermöglicht, geht mit Strafandrohungen und Strafen einher, die möglichst sparsam angewendet werden sollten. In Benthams Manuskripten, die Étienne Dumont unter dem Titel *Principles of Legislation: From the M.S. of Jeremy Bentham* im Jahr 1830 herausgab, heißt es zugespitzt:

„Every law is an evil, for every law is an infraction of liberty: And I repeat that government has but a choice of evils: In making this choice, what ought to be the object of the legislator? He ought to assure himself of two things; 1st, that in every case, the incidents which he tries to prevent are really evils; and 2ndly, that if evils, they are greater than those which he employs to prevent them.“²¹³

Bei dieser Quelle kann man nicht sicher sein, wie viel Dumont und wie viel Bentham in jener Formulierung steckt. Entscheidet man sich, diese Aussage Bentham zuzurechnen, kann sie als eine klare Warnung vor der dem öffentlichen Nutzen entgegenstehenden Verselbstständigungstendenzen der Regierung bzw. von Staatsbürokratien gelesen werden. Im letzteren Fall wird hier deutlich, dass sich auch Bentham gezwungen sah, eine natürliche Freiheit zu postulieren, die erst durch die Set-

211 So auch: Hofmann, Wilhelm: Ohne Strafe gibt es keinen Staat. Benthams Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe, in: Asbach Olaf (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates – Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 136.

212 Bentham, Jeremy: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip, Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and other writings on the French, Oxford University Press, Oxford; New York 2002, S. 330.

213 Bentham, Jeremy (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.): Principles of Legislation: From the M.S. of Jeremy Bentham, Wells and Lilly, Boston 1830, S. 259. Unklar ist bei dieser Quelle, inwieweit der Herausgeber Dumont, der für Zuspitzung und Vereinfachungen der Aussagen Benthams bekannt ist, hier Veränderungen gegenüber den Originalmanuskripten vornahm.

zung des bürgerlichen Rechts beschnitten wird.²¹⁴ Erst diese Hilfskonstruktion ermöglicht den Widerstand gegen eine bedrohliche Überregulierung. In der frühen Schrift *Of Laws in General* von 1782 heißt es diesbezüglich:

„Liberty then is of two or even more sorts [...]: liberty as against the law, and liberty as against those who first in consideration of the effect of their conduct upon the happiness of society, and afterwards in consideration of the course taken against them by the law, may be styled wrong-doers. These two sorts of liberty are directly opposed to one another: and in as far as it is in favor of an individual, that the law exercises his authority over another, the generation of the one sort is, as far as it extends, the destruction of the other.“²¹⁵

Gesetze sind für Bentham etwas Notwendiges, da sie Eigentum und bürgerliche Freiheit garantieren, zugleich aber stehen sie der Idee einer natürlichen Freiheit entgegen, der sich offenbar auch Bentham als Kategorie seines Denkens nie ganz entledigen konnte. Diese natürliche Freiheit als Bezugspunkt des Widerstandes gegen staatlichen Machtmissbrauch spielt notwendigerweise auch in modernen politischen Systemen eine Rolle. Da Bentham aber eine Relativierung positiven Rechts vermeiden wollte, bestritt er, dass eine natürliche Freiheit des Menschen als Recht einklagbar sei. Insofern muss seine Rede von einer natürlichen Freiheit als analytische Kategorie oder ein hermeneutisches Hilfsmittel gedeutet werden. Die angenommene natürliche Freiheit bleibt mit der kodifizierten bürgerlichen Freiheit letztlich unvermittelt. Nach anderen Deutungen ist Freiheit bei Bentham schlicht negativ als Freiheit von etwas definiert, d.h., dass der einzelne Bürger entweder frei von den Auswirkungen der Handlungen Dritter sein kann oder aber frei von den Auswirkungen staatlichen Handelns.²¹⁶ Georg Kramer-McInnis hingegen versteht Bentham wohl zu Recht dahingehend, dass aus dessen Sicht natürliche Freiheit immer zugunsten von Sicherheit durch das positiv gesetzte Recht beschnitten werden müsse. Dabei habe Bentham jedoch auch versucht, die Sicherheit als eigentliche Freiheit umzudeuten, indem er etwa zwischen vorstaatlicher individueller Freiheit und politischer Freiheit unterschied. In letzterer sei der Bürger zwar dem Staat unterworfen,

214 Vgl. Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Zürich (u.a.): Dike (u.a.), 2008, S. 333-334.

215 Bentham, Jeremy (Autor); Herbert L.A. Hart (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: *Of Laws in General*, The Athlone Press, London 1970, S. 119.

216 Vgl. Hoffmann, Thomas: Jeremy Bentham, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Metzler 2012, S. 69.

dafür aber frei von den irregulären Zwängen und Bedrohungen durch seine Mitbürger.²¹⁷

In Benthams *Fragment Of Laws in General* (1782 größtenteils fertiggestellt) finden sich weitere Überlegungen zur Souveränität, die über den Aspekt des beobachtbaren Gehorsams hinausgehen und sich spezifischer mit dem bindenden Charakter des Rechts auseinandersetzen. Der Souverän wird von Bentham dort fast in identischer Weise wie im *Fragment on Government* (1776) folgendermaßen bestimmt: „Now by a sovereign I mean any person or assemblage of persons to whose will a whole political community are (no matter on what account) supposed to be in a disposition to pay obedience; and that in preference to the will of any other person.“²¹⁸

Hier wird deutlich, wie man mit Bezug auf die oben eingeführten typologischen Staatsvorstellungen Skinners behaupten kann, dass Bentham den Souverän mit der Regierung identifiziert. Die primäre Aufgabe des Souveräns ist für Bentham das Regieren durch Gesetzgebung. Er unterscheidet in seiner Schrift *Of Laws in General* (1782) zwischen „laws in principem“, Gesetzen, die der Souverän an sich selbst richtet, mit denen er sich demnach selbst bindet, wobei die Effektivität dieser Selbstbindung vom Volk überwacht wird („moral sanction“), und solchen Gesetzen, die er „laws in subitos“ oder „law in populum“ nennt. Letztere sind ebenfalls vom Souverän gegebene Gesetze, sie dienen jedoch der Ordnung zwischen den Bürgern.²¹⁹ Auch hier ist die Macht der Souveränität im Gehorsam begründet, der aus verschiedenen Gründen begrenzt oder nur punktuell erfolgen kann, wie Bentham weiß. Macht wird von Bentham daher als ein dynamisches Beziehungsgeflecht gedacht und nicht als Potenz eines konkret bestimmbar Elementes oder Ortes der Gesellschaft. Nancy L. Rosenblum formuliert: „Government itself is a fiction, Bentham cautioned; it is not ‚there‘ or absolute at all; government compromises a variety of relations which are continual flux and subject to innumerable conditions, like all other relations.“²²⁰

217 Vgl. Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Zürich (u.a.): Dike (u.a.), 2008, S. 338-339.

218 Bentham, Jeremy (Autor); Herbert L.A. Hart (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Of Laws in General, The Athlone Press, London 1970, S. 18.

219 Vgl. Schofield, Philip: Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 228-229.

220 Rosenblum, Nancy L.: Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 69.

Of Laws in General (1782) kann als eine tiefer gehende Ausführung seiner bereits in *Fragment on Government* (1776) formulierten Gedanken, wonach das Volk letztlich am Grunde jeder Souveränität steht, verstanden werden. Prinzipiell neue Denkansätze sind darin nicht zu finden. Anders verhält es sich mit Benthams Spätwerk. Bezüglich des *Constitutional Code*, dessen erster und einziger Band 1830 erschien, gehen die Meinungen auseinander, ob es sich hierbei um eine evolutionär entwickelte Fortführung seines Souveränitätsgedankens handelt oder um einen revolutionären Neuansatz. Mit diesem späten Hauptwerk präsentierte Bentham einen Verfassungsentwurf einer repräsentativen Demokratie, der allen liberal gesinnten Staaten als Vorlage hätte dienen können. H.L.A. Hart schätzt den *Code* als einen radikalen Bruch im Denken Benthams ein, insofern die Art und Weise, wie Bentham darin das Konzept der Volkssouveränität entwickelt, eine neue Qualität aufweist bzw. implizit eine neue Rechtstheorie verwendet.²²¹ Gerald Postema hingegen sieht im *Constitutional Code* weniger einen Bruch in Benthams Souveränitätsdenken als vielmehr eine konsequente Fortführung dessen, insofern es sich bei selbigem um ein normatives Idealbild handelt.²²²

Die wichtigsten Grundpfeiler des benthamschen Ordnungsentwurfs sind ein repräsentatives Wahlsystem, ein allgemeines Wahlrecht, ein Grundrechtskatalog und eine Transparenz der politischen Macht gegenüber der öffentlichen Meinung. Diese sei, so Bentham, auf Informationen und daher eine freie Presse angewiesen. Damit

221 So schreibt Hart: „The concept of popular sovereignty as developed in the Constitutional Code is therefore not only a quite different concept from that which enters into Bentham’s discussion of the possibility of limited sovereignty but involves a quite different theory of law. This is because the constitution which confers on the electors the ‘supreme constitutive authority’ is, according to Bentham, law though it does not derive its status from any sovereign or any command but from the fact that it is ‘generally acknowledged to be in force’.“, Hart, H.L.A.: *Sovereignty and Legally Limited Government*, in: Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy*, Volume II, *Legal Philosophy*, Ashgate, Burlington 2002, S. 261-262.

222 Postema schreibt: „The democratic theory of sovereignty in the Constitutional Code is a natural extension of the earlier doctrine and perfectly consistent with the theory of law presupposed there. Note that the theory of government developed in the Constitutional Code is a normative political theory. Bentham is there setting out his view of the best (utilitarian) structure for government. He is not discussing the general jurisprudential issue of the foundations of law for any system.“ Postema; Gerald J.: *Development of Bentham’s Doctrine of Sovereignty*, in: Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy*, Volume II, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2002, S. 301.

skizzierte er eine Ordnung, die sich erst im 20. Jahrhundert als Normmodell der liberaldemokratischen Staaten herausbildete.²²³

In Benthams späten Schriften der 1820er-Jahre wird der Souverän mit dem Volk identifiziert, das nun um der Effektivität willen über das Glück der größten Zahl wachen soll.²²⁴ Er setzt hier mehr und mehr „[...] wie im *Panopticon* auf die öffentliche Beobachtung und eine organisierte Wahl-Macht der Herrschaftsunterworfenen [...]“.²²⁵ Eine Konstante bleibt auch in seinem Spätwerk die Annahme, dass die souveräne Regierung in ihrer Macht unteilbar und allzuständig sein müsse. Sie vereinigt Exekutive, Judikative und Legislative in sich. Doch steht sie zugleich unter Aufsicht ihrer Bürger, die sie wie ein Allzweckinstrument führen. Bentham setzt sich klar von der populären Vorstellung einer politischen Gewaltenteilung ab, wie sie etwa von Montesquieu und den Autoren der *Federalist Papers* vertreten wurde. Bereits Ende der 1780er-Jahre formulierte Jeremy Bentham aus Anlass der Französischen Revolution seine Kritik des zu seiner Zeit gegenwärtigen Staatsdenkens, dessen Kern er in der Gewaltenteilungslehre ausmachte. In seiner Schrift *Zur Gewaltenteilung* aus dem Jahr 1789 liest man zu Beginn:

„Die gegenwärtige Staatstheorie, die Theorie, von der fast alle Argumente, die wir bezüglich grundlegender Fragen der Staatsführung hören, abgeleitet zu sein scheinen, ist hohl und irreführend. Eine verworrene Unterteilung, eine unverständliche Nomenklatur und falsche Maximen hinsichtlich der Staatsgewalten, denen diese Nomenklaturen ihren Namen gegeben hat. Alle Gewalt besteht in der einen oder anderen von zwei oder drei Formen; so verworren sind die Dinge nämlich von Anfang an: Legislative und Exekutive – oder Legislative, Judikative und Exekutive. Die Judikative gehört zur Exekutiven und auch wieder nicht. Darauf wenigstens hat man sich geeinigt, daß alles, was nicht legislativ ist, entweder exekutiv oder aber entweder judikativ oder exekutiv ist. Soviel zur Unterteilung und Nomenklatur. Auf dieser Grundlage macht sich die praktische Weisheit an die Arbeit und erhebt alles zur Regel, daß weder die beiden großen Formen, in welche die Gewalt unterteilt ist, noch jeweils ein Teil ihrer in derselben Hand zu liegen komme. Warum? Weil die Folge einer solchen Vereinigung Despotismus oder Gewalt ist. Man füge zu dem kleinsten Bereich einer dieser Formen den kleinsten Bereich einer anderen hinzu und lege sie in die Hände derselben Person oder der-

223 So lautet auch die These von: Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; London 1978.

224 Vgl. Hofmann, Wilhelm: *Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Benthams philosophisch-politisches Denken*, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 232.

225 Ebd., S. 232.

selben Gruppe von Personen, schon haben wir einen Despoten oder eine Gruppe von Despoten.“²²⁶

Die von der Gewaltenteilungslehre betonte Notwendigkeit, Despotismus in seinen verschiedenen Formen zu verhindern, ist Bentham demnach bewusst. Doch die Zeitläufe deuten ihm im Jahr 1789 eine andere Richtung. Zu diesem Zeitpunkt schätzte Bentham die französischen Geschehnisse, genauer gesagt die Selbstermächtigung des dritten Standes, wodurch die Gewaltenteilung aufgehoben wurde, außerordentlich positiv ein. Dabei schreibt er Frankreich perspektivisch ein höheres Freiheitspotenzial zu als der zu seiner Zeit viel gelobten britischen Verfassung:

„Die britische Verfassung, die vollkommenste Verfassung, die es je gab und jemals geben kann, verdankt ihre Freiheit der Aufteilung der legislativen Gewalt auf zwei verschiedene Häuser und eine Einzelperson. Man lasse nun eines der beiden Häuser das andere schlucken, dann würden beide zusammen die Legislative des Königs schlucken, und aus wäre es mit der Freiheit. Das französische Unterhaus hat nicht nur ein anderes Haus, sondern zwei andere Häuser geschluckt, woraufhin die drei vereinten Häuser die Legislative des Königs geschluckt haben, und das Ergebnis ist jetzt schon die erste Verfassung überhaupt, in der nicht die vielen den wenigen geopfert wurden.“²²⁷

Doch die Entwicklungen der folgenden Jahre schienen den Parteigängern der Gewaltenteilungslehre recht zu geben. Bentham hingegen blieb trotz seiner zeitweiligen Distanzierung von radikaldemokratischen Ansätzen ein Gegner der Gewaltenteilungslehre. In seinen Kommentar von 1789 fasst er seine Einwände gegenüber diesem Ansatz in einem Katalog aus zehn Thesen zusammen.²²⁸ Da sich auch in seinem Spätwerk keine Gewaltenteilungslehre im klassischen Sinne findet, ist anzunehmen, dass viele dieser Einwände ihm als zeitlos galten. Auf den ersten Blick stehen hier die Thesen eins bis sieben mit den Thesen acht und neun in einem Widerspruch: Die ersteren besagen u.a., dass ein König, der dem Volke nicht verantwortlich ist, keinesfalls an der Staatsführung beteiligt werden dürfe. Die letzteren behaupten jedoch zugleich, dass, auch wenn ein König nicht beteiligt sein soll, ein Quasikönig, der sein Amt sogar vererben kann, durchaus an der Staatsführung mitwirken könne, wobei allerdings, wie Benthams zehnte These besagt, unter dessen

226 Bentham, Jeremy: Zur Gewaltenteilung (1789), in: Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Schriften zur europäischen Ideengeschichte, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 109.

227 Ebd., S. 110.

228 Vgl. ebd., S. 111-112.

symbolischer Führung letztendlich verantwortliche Minister die Geschicke des Staates lenken sollten. Letztere seien, bedingt durch ihre Verantwortlichkeit, gegebenenfalls austauschbar. Bentham insistiert darauf, dass die Kontrolle der Öffentlichkeit in jedem Moment gewahrt bleiben müsse, es also keine von ihr unabhängigen Instanzen geben dürfe; die administrative Macht kann darüber hinaus durchaus in sich funktional differenziert sein.²²⁹

Für Bentham gilt, dass Despotismus nicht über eine einheitliche Führung, sondern vielmehr durch ungleich verteilten politischen Einfluss entsteht. Doch einer despotischen und daher ungerechten Regierung wird auf lange Sicht, zumindest insofern sie als solche auch erkannt wird, der Gehorsam verweigert werden. Die Stimmung des Volkes, von dem die Staatsführung abhängt, tritt je deutlicher zutage, desto größer das Maß der Redefreiheit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit ist.²³⁰ Kurzum, es braucht eine kritische Öffentlichkeit, die sich über ihre Ziele selbst verständigen kann. Eine der Grundlagen hierfür ist es, dass die Maßnahmen und Beweggründe der Regierung jener Öffentlichkeit transparent sein müssen.²³¹ Auch ein mit oberster exekutiver oder legislativer Gewalt ausgestattetes Organ verbleibt so in strenger Abhängigkeit vom Volk.²³² Bentham schreibt: „Die wirkliche effektive Ursache und das Maß verfassungsmäßiger Freiheit, oder vielmehr Sicherheit, liegt in der Abhängigkeit der Inhaber effektiver politischer Gewalt von der einsetzenden Gewalt der Gesamtheit des Volkes.“²³³ Hierbei kommt es natürlich in einer pluralen Gesellschaft, von der Bentham ausgeht, stets zu Meinungsdivergenzen in Bezug auf staatliche Maßnahmen. Deshalb gilt bei der Beurteilung der öffentlichen Organe das demokratische Mehrheitskriterium als ausschlaggebend.²³⁴

Von zentraler Bedeutung für Benthams Öffentlichkeitsdenken ist dessen kurze Schrift *An Essay on Political Tactics* (1791)²³⁵. Abgefasst wurde sie spezifisch für die französische Nationalversammlung, um dieser einen Leitfaden für den parlamentarischen Geschäftsgang zu bieten. Insbesondere widmet sich jene Schrift nicht nur den Geschäftsabläufen, sondern auch dem Verhältnis von Parlament und Öff-

229 Vgl. ebd., S. 111-112.

230 Vgl. ebd., S. 112.

231 Vgl. ebd., S. 112-113.

232 Vgl. ebd., S. 113.

233 Ebd., S. 113.

234 Vgl. ebd., S. 113.

235 Bentham, Jeremy: *Political Tactics*, in: Bentham, Jeremy (Autor); James, Michael; Blamires, Cyprrian; Pease-Watkin, Catherine (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Tactics*, Clarendon Press, Oxford 1999.

fentlichkeit.²³⁶ Jürgen Habermas sieht in ihr eine Pionierleistung auf dem Gebiet der politischen Theorie der Öffentlichkeit.²³⁷ Und auch Alexander Weiß widmet sich in seiner Diskursgeschichte der Parlamentsöffentlichkeit zu Beginn Benthams Text.²³⁸ Weiß vertritt die These, dass Bentham zwar nie von Panoptismus in Bezug auf politische Institutionen sprach, dennoch aber dessen Konzeptualisierung der Öffentlichkeit als Oberaufsicht des Parlaments durchaus als ein panoptisches Verhältnis beschrieben werden kann.²³⁹ So werde in Gefängnissen, Schulen und Krankenhäusern der Panoptismus angewandt, um möglichst ökonomisch (d.h. mit geringem Aufwand) optimale Wirkung auf die darin eingeschlossen Subjekte zu erzielen. Der psychologische Mechanismus (des Wissens um die Beobachtung) soll – etwa im Falle des zu resozialisierenden Inhaftierten – ein moralisches Verhalten evozieren. Dabei deutet Weiß den öffentlichen Blick als ein Dispositiv, das auch bezüglich der politischen Institutionen moralisierende Wirkung entfalten kann.²⁴⁰ Davon zu unterscheiden sei aber, neben der Öffentlichkeit als Dispositiv, Benthams zweiter Öffentlichkeitsbegriff. Um diesen zu ergründen, gelte es, auch die umgekehrte Blickrichtung zu beachten. Das Parlament kann in seiner Tätigkeit auch auf die politisch interessierte Öffentlichkeit wirken. Ein transparentes Parlament stellt Wissen und Informationen über politische Abläufe bereit, es trägt zur politischen Selbstverständigung der Öffentlichkeit bei.²⁴¹ Die Öffentlichkeit bei Bentham ist nach Weiß daher einerseits als eine Institution zu verstehen,²⁴² in die das Parlament eingebettet ist,

236 Vgl. ebd., S. 29-44.

237 Vgl. Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1983 (1962), S. 123.

238 Weiß, Alexander: Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell, Nomos Verlag, Baden-Baden 2011, S. 23-43.

239 Vgl. ebd., S. 36-37.

240 Vgl. ebd., S. 38.

241 Vgl. ebd., S. 42.

242 Institutionen sind nach Weiß als „[...] Ensembles von gesteuerten Sinneseindrücken zu verstehen, die – verstetigt und reguliert – das Empfinden und in Konsequenz das Verhalten der in den Institutionen agierenden Individuen steuern, also eine gesteuerte Steuerung. Wenn somit politische Ziele mit Institutionen verfolgt werden, dann ist zunächst entscheidend zu wissen, wie im Einzelnen die Verhaltensregulierung in den Individuen geschieht. Dies zu analysieren ist die Aufgabe der Affektenlehre und der Moralphilosophie, der somit die Rolle einer propädeutischen Disziplin für politische Theorie im Theoriegebäude Benthams zukommt. Daran anschließend werden dann in der politischen Theorie institutionelle Muster entwickelt, die diesen Affektenhaushalt voraussetzen und

wie andererseits als eine Sphäre, in die das Parlament hineinwirkt.²⁴³ Weiß betont auch, dass das Parlament nach Bentham auch ohne Öffentlichkeit arbeiten könne, die Veröffentlichung der parlamentarischen Arbeit aber dessen Effektivität erhöhe.²⁴⁴

Bentham führt in *Political Tactics* (1791 verfasst und zirkuliert, aber erst 1843 von John Bowring herausgegeben) Gründe für und gegen die Öffentlichkeit von Parlamenten an. Die positiven Wirkungen der Öffentlichkeit von Parlamenten sind für Bentham: 1. Die Möglichkeit der Kontrolle der Parlamentarier und der dadurch auf sie ausgeübte Druck, ihren Pflichten nachzukommen. 2. Eine unweigerlich einsetzende Stärkung des Vertrauens in das Parlament als Institution der Demokratie. 3. Die Chance, dass auch die Parlamentarier durch die engere Kopplung an die Öffentlichkeit deren Wünsche besser antizipieren können. 4. Der Umstand, dass, wenn das Parlament in regelmäßigen Abständen gewählt wird, Transparenz für eine informierte Wahl der Bürger absolut unumgänglich scheint. 5. Das Parlament über die Öffentlichkeit Meinungen erheben und auch Experten befragen kann. 6. Die (kulturelle) Unterhaltung, die das Publikum erfahren kann und die zugleich zu einer Steigerung des größten Glückes beiträgt.²⁴⁵ Vier mögliche Einwände gegenüber einem öffentlichen Parlaments sind für Bentham hingegen: 1. Eine etwaige Urteilschwächung der Öffentlichkeit. 2. Die Gefahr, dass die Parlamentarier sich öffentlichem Hass aussetzen. 3. Die Gefahr populistischer Reden. 4. Die Möglichkeit, dass der König Positionierungen von Abgeordneten gegen diese verwendet.²⁴⁶ Diese Einwände werden jedoch von Bentham so weit ihm möglich entkräftet. Seine optimistische Einschätzung der Wirkungsmacht und Rationalität der Öffentlichkeit überwiegt diese Einwände. Nicht zu vernachlässigen ist hierbei die von Bentham aufgegriffene Überlegung einer möglichen Inkompetenz und Uninteressiertheit der breiteren Öffentlichkeit. Bentham wendet an dieser Stelle ein, dass es mindestens drei Gesellschaftsgruppen gäbe. Der Gruppe der Uninteressierten stehen die kleinere Gruppe derjenigen gegenüber, die Meinungen des politischen Diskurses für sich aufgreife sowie die noch kleinere Gruppe der Selbstdenkenden, die sich zu Mei-

ihn im Sinne der politischen Ziele nutzbar machen.“ Weiß, Alexander: Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell, Nomos Verlag, Baden-Baden 2011, S. 27.

243 Vgl. ebd., S. 42.

244 Vgl. ebd., S. 29.

245 Vgl. Bentham, Jeremy: *Political Tactics*, in: Bentham, Jeremy (Autor); James, Michael; Blamires, Cyprian; Pease-Watkin, Catherine (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Tactics*, Clarendon Press, Oxford 1999, S. 29-34.

246 Vgl. ebd., S. 34-39.

nungsführern entwickeln. Eine gegebene Parlamentsöffentlichkeit würde aber, so Benthams Hoffnung, den Anteil der Selbstdenkenden nach und nach anwachsen lassen, die zur Verfügung stehende politische Information würde auch ein Anwachsen des politischen Rasonnements nach sich ziehen.²⁴⁷ Hier erinnert Bentham an Immanuel Kants Konzeption eines „öffentlichen Gebrauchs der Vernunft“, der allerdings zunächst nur in der gelehrten Publizistik zirkuliert, während im Unterschied zu diesem der „private Gebrauch der Vernunft“ aller Amtsträger sich dem politischen Reglement zu unterwerfen habe. Der „öffentliche Gebrauch der Vernunft“ werde aber, so Kants Hoffnung, auf die Dauer nicht ohne Einfluss auf die Gesetzgebung des aufgeklärten Monarchen bleiben.²⁴⁸

Nur an spezifischen Stellen, nämlich bezüglich der bestehenden religiösen Intoleranz oder auch was die Intoleranz gegenüber abweichenden sexuellen Orientierungen angeht, zeigt sich Bentham gegenüber dem aufgeklärten Urteilspotenzial der Bürger skeptisch.²⁴⁹ Im Allgemeinen sind viele seiner weiteren Positionen, etwa zum Status von Tieren bzw. eine anzustrebende Tierethik, die negative Bewertung der Todesstrafe oder auch seine Einforderung des Frauenwahlrechts, seiner Zeit weit voraus. Insgesamt entwirft Bentham ein optimistisches, wie Peter Niesen anmerkt, von Paradoxien nicht vollkommen befreites Bild der Öffentlichkeit, die mit strengen Blicken und sanftem Druck das Parlament zu führen scheint (statt umgekehrt), wobei er zugleich das freie Mandat in seinem späteren idealtypischen Entwurf einer Verfassung, dem *Constitutional Code* (1830), beibehält.²⁵⁰

Aus den bisherigen Erläuterungen kann man nun schließen, dass sich Bentham mit dem *Constitutional Code*²⁵¹, trotz seiner Akzentuierung der Sicherheit, von

247 Vgl. ebd., S. 35-36.

248 Siehe dazu: Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Berlinische Monatsschrift Berlin, Heft 12, 1784, S. 481-494.

249 Vgl. Cutler, Fred: Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal, in: The Public Opinion Quarterly, Volume 63, No. 3, 1999, S. 342.

250 Niesen, Peter: Tribunal der Zeitungsleser. Bentham über schwache und starke Öffentlichkeiten, in: Olaf Asbach (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 170-176.; Bentham, Jeremy (Autor); Rosen Frederick; Burns, J.H. (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Constitutional Code: For the Use of All Nations and All Governments Professing Liberal Opinions, Volume I, Clarendon Press, Oxford 1983, S. 43 f.

251 Bentham, Jeremy (Autor); Rosen Frederick; Burns, J. H. (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Constitutional Code: For the Use of All Nations and All Governments Professing Liberal Opinions, Volume I, Clarendon Press, Oxford 1983.

Hobbes' Souveränitätsmodell eines diese Sicherheit garantierenden Dritten deutlich absetzte. Zentrales Thema ist hier, anstelle eines einmalig ernannten Souveräns, ein Modell der funktionalen Öffentlichkeit, die den Rahmen und die Referenz der parlamentarischen Tätigkeit bilden soll.²⁵² Der Rückgriff auf die in *Political Tactics* skizzierten Ideen ist somit deutlich. Im *Constitutional Code* wird das Volk als „Public Opinion Tribunal“ bzw. als „Tribunal der Zeitungsleser“²⁵³ zum ultimativen Souverän. Definiert wird dieses Tribunal von Bentham in seinem Essay *Constitutional Code Rationale* (1822) mit folgenden Worten:

„By the term *Public Opinion Tribunal*, understand a fictitious entity – a fictitious tribunal the existence of which is, by the help of analogy, feigned under the pressure of inevitable necessity for the purpose of discourse to designate the imaginary tribunal or judiciary by which the punishments and rewards of which the popular or moral sanction is composed are applied.“²⁵⁴

Insbesondere die Filterung und Aufbereitung des politischen Geschehens durch die Zeitungen soll die Gefahr der unmittelbaren Erregung der Gemüter durch demagogische Reden verhindern können, wie Bentham schon in *Political Tactics* bemerkte.²⁵⁵ Allgemeinhin gilt Bentham die freie Presse als die entscheidende Vermittlungsinstanz zwischen einer interessierten Öffentlichkeit und einem frei zugänglichen Parlament. Auch eine mögliche parteipolitische Vermachtung der Presse blendete Bentham in seinen Schriften zur politischen Berichterstattung nicht aus,²⁵⁶ sie spielt jedoch keine große Rolle, bzw. wird das Zeitungswesen und dessen Aufklärungsfunktion von ihm stets mit Wohlwollen beschrieben. Dies ist auch kaum verwunderlich, da es im Namen der Aufklärung und des politischen Liberalismus zu-

252 Vgl. ebd., S. 35-41.

253 Niesen, Peter: Tribunal der Zeitungsleser. Bentham über schwache und starke Öffentlichkeiten, in: Olaf Asbach (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 153-182.

254 Bentham, Jeremy: *Constitutional Code Rationale*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 1989, S. 283.

255 Vgl. Bentham, Jeremy: *Political Tactics*, in: Bentham, Jeremy (Autor); James, Michael; Blamires, Cyprian; Pease-Watkin, Catherine (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Tactics*, Clarendon Press, Oxford 1999, S. 36.

256 Vgl. Cutler, Fred: *Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal*, in: *The Public Opinion Quarterly*, Volume 63, No. 3, 1999), S. 339.

nächst die politische Zensur und Meinungsunterdrückung zu überwinden galt. Mit Bezug auf die politische Repression in Spanien veröffentlichte Bentham in London eine Artikelserie zum Wert der freien Presse zugunsten der spanischen Liberalen, die unter zunehmender Repression litten.²⁵⁷ Dort schreibt Bentham, „*the liberty of the press*, operates as a check upon the conduct of the ruling few“²⁵⁸. Die Pressefreiheit müsse als eine kontrollierende Kraft verstanden werden, die zum Erhalt einer guten Regierung unverzichtbar sei.²⁵⁹ Der durch die Zeitungsleser beaufsichtigten Regierung wird zwar die Aufgabe zugewiesen, die nationale Sicherheit zu gewährleisten, zugleich aber bildet die das Parlament beobachtende Öffentlichkeit das Sicherheitsdispositiv gegen eine Korrumpierung der Regierung. Es lässt sich konstatieren, dass Hobbes wie Bentham zwar gegenüber dem Sicherheitsaspekt eine ähnliche Haltung zeigen, da ohne diese Basis keine Rechtssicherheit und damit industrielle Entfaltung einer bürgerlichen Gesellschaft denkbar wäre, der entscheidende Unterschied zwischen beiden aber darin liegt, dass Bentham für die individualistische bzw. bürgerliche Interessensentfaltung ein vielschichtiges, ineinander verschachteltes Institutionensystem für notwendig erachtete, während Hobbes einseitig auf die Kraft eines einmalig eingesetzten Souveräns hoffte.²⁶⁰ Exemplarisch hierfür ist der *Constitutional Code*, in dem Bentham systematisch alle für ihn denkbaren öffentlichen Branchen, Ämter und Verfahrensweisen einer dem Utilitätsprinzip verpflichteten staatlichen Bürokratie entwirft.²⁶¹

Auch wenn sich Bentham gegen die Gewaltenteilungslehre aussprach, finden sich in seiner Konzeption des bürokratischen Apparates, der auch lokal ausdifferenziert sein kann, sehr wohl die Teilbereiche des Justizwesens, der Exekutive und der Legislative wieder. Die politische Führung setzt sich nach Benthams *Code* aus einem Premierminister und dem Justizminister zusammen.²⁶² Diese Doppelspitze ist dem Volk verantwortlich. Innerhalb des bürokratischen Apparats gilt eine entspre-

257 Vgl. Bentham, Jeremy (Autor); Pease-Watkin, Catherine; Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: On the Liberty of the Press, and Public Discussion, and other Legal and Political Writings for Spain and Portugal*, Clarendon Press, Oxford 2012.

258 Ebd., S. 12.

259 Vgl. ebd., S. 13.

260 Siehe dazu auch: Kelly, P.J.: *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Calderion Press, Oxford 1990.

261 Siehe dazu: Hume, L.J.: *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics. Cambridge University Press, Cambridge 1981.

262 Vgl. ebd., S. 219-220.

chende, hierarchisch strukturierte Weisungsbefugnis.²⁶³ Die Besetzung der Posten soll nach Möglichkeit durch die persönliche Eignung bedingt sein. Obwohl Bentham die öffentliche Wahl favorisiert, sollen hierbei die jeweiligen Vorgesetzten Einstellungen vornehmen und entsprechend einem universell zu implementierenden Prinzip der individuellen Verantwortungen²⁶⁴ in ihrer Funktion als direkte Vorgesetzte für die Leistungen oder Fehler ihrer technischen Beamten verantwortlich zeichnen.²⁶⁵ Die Effektivität des Beamtensystems soll vornehmlich durch Überwachung, komplexe Budgetierungs- und Buchführungssysteme sowie interne Aufsichtsmechanismen garantiert werden.²⁶⁶ Die Regierung hingegen konzeptualisiert Bentham wie auch Edmund Burke als „Trust“.²⁶⁷ Den vom Volke beauftragten politischen Beamten wird somit ein Kredit gegeben, die sie mit entsprechenden Leistungen für den allgemeinen Nutzen zu bedienen haben. Dabei sollen alle denkbaren kommunikativen Kanäle zwischen Regierung und Volk möglichst weit offen stehen,²⁶⁸ beispielsweise jederzeit Petitionen an die entsprechenden Ämter eingereicht werden können, zugleich aber auch anonyme Informationen über Missstände der staatlichen Verwaltung, etwa durch die freie Presse, an die breite Öffentlichkeit gelangen können.²⁶⁹ Benthams Staatsdenken, in dem Transparenz eine Schlüsselrolle spielt, erachtet „Whistleblowing“ und „Leaking“ demnach als eine durchaus wünschenswerte Praxis im Namen der Demokratie – zumindest in solchen Fällen, die die öffentliche Sicherheit nicht ernsthaft gefährden.

Die ausdifferenzierten Konstruktionen des *Constitutional Code*, in dem die Legislative als ein kontinuierlicher Prozess imaginiert wird, stehen im deutlichen Gegensatz zu Hobbes' Konstruktion eines uneingeschränkten und einmalig berufenen

263 Vgl. ebd., S. 254.

264 Vgl. ebd., S. 255.

265 Vgl. ebd., S. 253-254.

266 Vgl. ebd., S. 252.

267 Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelmann, Stephen G. (Hrsg.): *Selected Writings: Jeremy Bentham*, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 244. Siehe auch: Macpherson, C.B.: *Burke*, Oxford University Press, Oxford; Toronto; Melbourne 1980, S. 32.

268 Jene Konzeptionen erinnern stark an Jürgen Habermas' „Schleusenmodell“, wenn auch Bentham hier weniger als Habermas an institutionalisierte Vermittler (Verbände etc.) denkt. Siehe dazu: Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, S. 429-435.

269 Vgl. Hume, L.J.: *Bentham and Bureaucracy. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, S. 100.

Souveräns sowie einem von diesem einmalig gegebenen bürgerlichen Gesetz.²⁷⁰ Hobbes' Souverän wird nicht durch die Bürgerschaft überwacht, bemessen oder gar sanktioniert. In Benthams später Souveränitätsvorstellung entspricht das Volk, in seiner Eigenschaft als Wächter über das eigene Glück, der letzten Entscheidungsinstanz, auch müsse die Verfassung im Wandel der Zeit überschreibbar bleiben, je nachdem, was von der Mehrheit aktuell als nützlich erachtet wird.

Die politischen Beamten bzw. ebenso die Bürokratie sollen in Benthams normativem Entwurf einer Verfassung eine besondere Rolle spielen. In seiner Schrift *Official Aptitude Maximized. Expense Minimized*²⁷¹ (entstanden zwischen 1810 und 1830) setzt er sich mit der Rhetorik führender Politiker wie Edmund Burke, George Rose, Robert Peel und Lordkanzler John Scott Eldon auseinander. Gegen diese gerichtet tritt Bentham für die Implementierung ökonomischer Prinzipien auf dem Feld der Politik ein. Eine Idee ist etwa das Bieten um ein öffentliches Amt, wobei derjenige, der den geringsten Lohn akzeptiert, Bentham als am unanfälligsten für Korruption gilt. Vorgelagert ist dabei die Annahme, dass Demokratien – wie etwa die Vereinigten Staaten von Amerika – und deren politisches Personal kostengünstiger sind als Aristokratien und Monarchien und deren, in Benthams Augen, korrupte Verteilungslogiken, die immer stark zulasten des Steuerzahlers gehen.²⁷² So wird Edmund Burke, der traditionelle Eliten verteidigt, von Bentham in *Official Aptitude Maximized. Expense Minimized* insbesondere für seine Aussage kritisiert, dass politische Ämter nicht auf einer Auktion versteigert werden könnten. Burke schrieb: „The service of the public is a thing which cannot be put to auction, and stuck down to those who will agree to execute it the cheapest.“²⁷³ Für Bentham ist dies der rhetorische Trick eines Sophisten, denn Burke verwendet bewusst den Begriff der Auktion, der gänzlich andere Assoziationen erweckt als der an Kosten und Nützlichkeit gebundene Begriff des Wettbewerbs. So erwidert Bentham auf Burke: „*Competition*. – This word would not, as *auction* so well did, serve the sophists

270 Siehe dazu: Crimmins, James E.: Bentham and Hobbes: An Issue of Influence, in: *Journal of the History of Ideas*, Volume 63, No. 4 (Oct., 2002), S. 677-696.

271 Bentham, Jeremy: *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, in: Bentham, Jeremy (Autor), Philip Schofield (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, Clarendon Press, Oxford 1993.

272 Vgl. Rosen, Frederick: *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983), S. 91.

273 Zit. in: Bentham, Jeremy: *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, in: Bentham, Jeremy (Autor), Philip Schofield (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, Clarendon Press, Oxford 1993, S. 91.

purpose. [...] *Competition* – a power, the virtues of which had already been so well displayed by Adam Smith, not to speak of Sir James Stewart. In *competition* he beheld that security against waste and corruption which would have been mortal to his views.“²⁷⁴

In *Official Aptitude Maximized. Expense Minimized* kritisiert Bentham weiterhin die – bei Burke wie Rose, Peel und Eden anzutreffende – Rede von Ehre (honor). Ehre sei, wie Bentham anmerkt, für die genannten aristokratisch orientierten Rhetoriker, schlicht an die faktische Inhabung eines politischen Amtes gekoppelt, nicht aber an die Effektivität in dieser Rolle im Hinblick auf das Gemeinwohl. Ehre begründet hier demnach eine Tautologie, insofern politische Ämter an Söhne ehrbarer Familien vergeben werden und umgekehrt Ehre durch die traditionelle Lenkungsfunction dieser hergeleitet wird. Bentham setzt dem einen transformierten Ehrbegriff entgegen, den Nancy L. Rosenblum als „Professionalismus“ beschreibt.²⁷⁵ Dieser ist im Unterschied zu einem entleerten Ehrbegriff am Nutzen für die Gesellschaft orientiert. In gewisser Weise nimmt Bentham damit Webers an Handlungskonsequenzen orientierten Begriff der „Verantwortungsethik“ vorweg.²⁷⁶ So ist Benthams Professionalismus als Gegenmittel zur aristokratischen Klientelpolitik und deren Willkür unter Rückgriff auf tradierte Vorrechte zu begreifen.²⁷⁷ Zudem steht „Aptitude“ als Kernbegriff des benthamischen Wunsches nach Selektion politischen Personals gemäß dem Leistungsprinzip. Sein Ziel ist die Etablierung eines meritokratischen Systems.²⁷⁸

274 Ebd., S. 92-93.

275 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 120.

276 Max Weber sah in der vom Protestantismus geprägten asketischen Haltung die Wurzel des industriellen Aufschwungs des kapitalistischen Westens. Askese ist aber für Bentham, der hier für eine bürokratische Verantwortungsethik plädiert, nicht vereinbar mit den Prinzipien des (sozial)hedonistischen Programms des Utilitarismus. Benthamische Bürokraten müssen Hedonisten sein, die sich jedoch von vetternwirtschaftlichen Verbindlichkeiten oder familiären Verpflichtungen freigemacht haben. Ein religiöses Fundament hierfür scheint Bentham nicht vonnöten zu sein. Siehe dazu: Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1934 (1904/1905).

277 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 134.

278 Vgl. Martin, Lawrence: *Jeremy Bentham. Utilitarianism, Public Policy and the Administrative State*, in: *Journal of Management History*, Vol. 3 Issue 3, 1997, S. 279.

Ein utilitaristisches politisches System, in dem die politische Souveränität von den Bürgern herrührt, die als solche aber nicht direkt regieren können, braucht für Bentham politische Amtsträger bzw. öffentliche Beamte, die eine habituell eingeprägte Professionalität an den Tag legen.²⁷⁹ Nancy L. Rosenblum macht diesbezüglich eine Beobachtung über Benthams Einschätzung der Relation zwischen der traditionellen politischen Vorherrschaft der Aristokratie, als deren Sprachrohr Edmund Burke aufträte,²⁸⁰ und dem aufstrebenden Bürgertum, das aus Benthams Sicht die politische Führung im Namen des allgemeinen Nutzens übernehmen sollte:

„Aristocratic officials exhibited the desires of economic men without their advantages, in Bentham’s view. Aristocratic officialdom is not, after all, a productive class – one whose business is beneficent because it provides not only for its own preservation but for the gratification of others as well [...]. But more than anything else it was Burke’s notion of independence of fortune that marked the distance between aristocratic officialdom and economic men. Economic men actually live according to an understanding which Adam Smith had recently raised to the level of a system of thought: that their wealth is part of a social system. Economics subordinates men to a system of exchange. Bentham sometimes preferred to think of social intercourse as a system of mutual services, but both ideas were meant to indicate that fortune is no more independent in practice than honor. Burke’s notion of independent gentleman denied all this; it showed that he could not overcome the aristocratic delusion of separation and independence. Burke need not have feared having the productive classes enter government, for few things could be ‘more manifestly *inexpedient*’ to them than attacks on property [...]. At the very least, economic men grasp the principle of competition, which is inconsistent with favoritism [...]. When economy is really at issue, public services must be looked at in something of the same light as private ones [...], Bentham argued, and he warned: ‘An upright sovereign therefore gives nothing. He buys or sells. His benevolence consists in economy.’ [...] Bentham’s argument against aristocratic officials was not only that they had become economic men without economic principles, but also that they had abandoned their own principle, honor.“²⁸¹

279 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham’s Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 118-150.

280 Vgl. Bentham, Jeremy: *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, in: Bentham, Jeremy (Autor), Philip Schofield (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, Clarendon Press, Oxford 1993, S. 94.

281 Rosenblum, Nancy L.: *Bentham’s Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 138-139.

Tatsächlich hielt Burke die Vertreter der „landed aristocracy“, aufgrund ihres langfristigen und traditionsgebundenen Denkens, im Vergleich als geeigneter für politische Ämter als etwa die Vertreter der bürgerlichen „monied interests“.²⁸² Entgegen Bentham's Interpretation lässt sich Burke aber ebenso als ein für eine Professionalisierung des öffentlichen Dienstes eintretender Politiker lesen, der im öffentlichen Dienst zwar keinen Wettbewerb, wohl aber eine standardisierte Bezahlung implementiert sehen wollte und der sich ebenso energisch gegen politische Korruption und Vetternwirtschaft wandte.²⁸³ Burke und Bentham unterscheiden sich also hauptsächlich im gesellschaftlichen Stellenwert, den sie der Aristokratie als traditioneller politischer Klasse zuschrieben oder absprachen. Für Burke war die historisch hergebrachte Hierarchie, wie auch die mit dem Kapitalismus einhergehende gesellschaftliche Ungleichheit, Teil einer göttlichen Gesamtordnung, die es anzuerkennen gelte, während die ungehinderte Akkumulation durch die Aneignung von Lohnarbeitskraft letztlich dem Reichtum der Gesellschaft zugutekomme.²⁸⁴ Bentham erkannte zwar in ähnlicher Weise den Stellenwert des freien Unternehmertums an, nicht aber die tradierte Aristokratie.²⁸⁵

Das bentham'sche Professionalismusmodell ist, trotz seiner Begrüßung von Wettbewerbsstrukturen, wie Nancy L. Rosenblum anfügt, nicht als ein rein ökonomisches Konzept zu verstehen. Bürger und Amtsträger sind nicht als Geschäftspartner zu betrachten.²⁸⁶ Es handelt sich vielmehr um eine Ethik der Verantwortung, bei der sich der Amtsträger in Anbetracht des allgemeinen Nutzens mit den Konsequenzen seiner Entscheidungen identifiziert, wie umgekehrt dadurch Entscheidungen auf konkrete politische Beamte rückführbar werden.²⁸⁷ Es war jenes Prinzip der individuellen Rückführbarkeit bzw. der persönlichen Verantwortung, das Bentham's jüngerer Bruder Samuel Bentham in seiner Stellung als Generalinspekteur 1796 als Gegenmodell zur kollektiven Verantwortung in die englische Navy einführte.²⁸⁸

282 Vgl. Bluhm, Harald: Burke und Rousseau über institutionellen Wandel. Schichten eines Gegensatzes, in: Baron, Konstanze; Bluhm, Harald (Hrsg.): Rousseau im Bann der Institutionen, de Gruyter, Berlin 2016, S. 392.

283 Vgl. ebd., S. 395.

284 Vgl. Macpherson, Crawford B.: Burke, Oxford University Press, Oxford; Toronto; Melbourne 1980, S. 61-62.

285 Faktisch mag es große Überschneidungen beider Gruppen gegeben haben.

286 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 145.

287 Vgl. ebd., S. 145.

288 Siehe dazu: Morriss, Roger: Science, Utility and Maritime Power. Samuel Bentham in Russia, 1779–91, Ashgate Publishing Ltd., Farnham, Surrey; Burlington 2015, S. 232.

Im Versuch, ein neues Ethos zu entwerfen, löst sich Bentham von vormaligen modischen Idealbildern politischen Führertums. Der politiktheoretische Diskurs der Aufklärung orientierte sich oft an antiken Vorbildern. Insbesondere die Figur des antiken Gesetzgebers erlebte im 18. Jahrhundert eine Renaissance. Ein Beispiel hierfür ist etwa Jean-Jacques Rousseaus Bezugnahme auf Lykurg, den mythischen Gesetzgeber Spartas. Jeremy Bentham war von der Figur des Gesetzgebers ebenso fasziniert wie Rousseau. Zwar identifizierte auch Bentham sich stark mit jener Figur, setzte ihren Aufgaben jedoch auf eine spezifische Weise einen Rahmen. Die vom Gesetzgeber erlassenen Gesetze sollten für Bentham weniger aus den persönlichen Qualitäten entspringen als aus dem allgemeinen Nutzen, der diesen Gesetzen zuerkannt wird. Diese allgemeine Zuerkennung ist stark von den konkreten politisch-historischen Konstellationen abhängig. Für Bentham stand fest, dass eine utilitaristische Gesetzgebung niemals ein einmaliger Akt sein könne und kein Ersatz für eine gescheiterte Politik sein solle, wie es die Beispiele antiker Gesetzgeber und Reformen nahelegen mögen, sondern vielmehr ein kontinuierlicher Prozess. Bentham erweist sich in seiner „antiklassizistischen Haltung“ als spezifisch moderner Staatsdenker, der nicht länger auf eine homogene tugendhafte Bevölkerung setzt, sondern stattdessen die gegebene Vielfalt und Individualität moderner Gesellschaften betont.²⁸⁹ Eine utilitaristische Gesetzgebung mag also auf einem „Code“ bzw. einer Verfassung basieren, ist damit allein jedoch nicht abgeschlossen. Ein moderner Staat regiert für Bentham primär durch eine prozedurale Gesetzgebung, die einerseits der modernen Individualität Rechnung trägt und sich andererseits auch neuen gesellschaftlichen Zuständen und Entwicklungen anpassen kann. Die Grundlage hierfür ist das Wissen über Gesetze sowie deren Möglichkeiten und Wirkungen sowie weiterhin das Wissen um die individualisierten und heterogenen Bedürfnislagen und Interessen der Bürger. Nancy L. Rosenblum beschreibt dies folgendermaßen:

„Bentham, however, did not use stability or uniformity as ideal to criticize the modern world. Diversity and change are not corruptions of a perfect and unchanging idea; they come from man’s nature. Bentham derived them from his understanding of happiness. No perfect happiness is possible, he wrote without regret, and with that broke entirely with the classical idea [...]. The modern state is a political order that takes as its aim the expression and satisfaction of changing and conflicting desires. The classical Legislator was a substitute for politics, but there can be no alternative to politics even as an aspiration, Bentham realized, if the state’s ra-

289 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham’s Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 9-26.

tionality is based on desires that each man knows for himself. The knowledge political law-makers need is information about these desires.“²⁹⁰

Für Bentham sollten Gesetze eine Reflexion der gegebenen bürgerlichen Bedürfnisse sein,²⁹¹ da diese sich stets in Aushandlungsprozessen befinden und von Verschiebungen geprägt sind. So war für ihn, wie Nancy L. Rosenblum schreibt, die „sentimentale“ Idee einer perfekten Ordnung schlicht uninteressant.²⁹²

Im Folgenden werden nun die Entwicklungen und Mehrdeutigkeiten des marx-schen Staats- und Öffentlichkeitsbildes nachvollzogen. Marx' Motiv, sich den Staat einer tiefer gehenden Studie zu unterziehen, die ihm in erster Line zur Selbstverständigung diene, war der persönlichen Erfahrung als Redakteur der *Rheinischen Zeitung* geschuldet.²⁹³ In seiner Funktion als Redakteur beobachtete Marx 1842 die Debatte des Rheinischen Landtags über die traditionelle Holzlese in den Wäldern, die der einfachen Bevölkerung bisher ihr Brennholz sicherte, den Großgrundbesitzern, die dagegen klagten, aber nicht mehr tolerierbar erschien. Die Schlüsse, die Marx aus dem Verlauf des Prozesses zog, bestimmten seine weitere Laufbahn, zugleich waren sie deutlich durch sein juristisches Studium vorgeprägt, das ihn gegenüber allen Formen des Naturrechts eine kritischen Haltung einnehmen ließ. Alle Gesetze sind für Marx notwendigerweise durch Menschen gemacht. Als solche sind sie nichts anderes als die „Verwandlung gesellschaftlicher Einsicht in gesellschaftliche Gewalt“²⁹⁴. Als Student der Rechtswissenschaft entging Marx nicht, dass die historische Verrechtlichung der Gesellschaft nicht immer ein direkter Ausdruck der Vernunft war oder dem Gemeinwohl diene, dieser Prozess vielmehr willkürlich oder an konkrete Interessen gebunden war. Entsprechend bemerkte er in seiner Be-

290 Ebd., S. 17.

291 Vgl. ebd., S. 24.

292 Vgl. ebd., S. 19-21.

293 Vgl. Reichelt, Helmut: Zum Verhältnis von Staat und Gesellschaft im Marxschen Frühwerk, in: Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Wissel, Jens (Hrsg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Nomos Verlag, Baden-Baden 2008, S. 25-40.

294 MEW 16, S. 194. Dieser Definition würde wohl auch Bentham mit seinem „säkularisierten Rechtsverständnis“ zustimmen, wobei beide ebenso wissen, dass bestimmte Interessensgruppen sowohl über größere Einsicht wie auch über größeren Einfluss verfügen. Siehe zu Benthams säkularisiertem Rechtsverständnis: Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Zürich (u.a.), Dike (u.a.) 2008, S. 140.

obachtung über die Holzdiebstahl-Debatte im Rheinischen Landtag: „Von Gewohnheitsrecht der privilegierten Stände kann daher gar nicht gesprochen werden. Sie haben im Gesetz nicht nur die Anerkennung ihres vernünftigen Rechts, sondern oft sogar die Anerkennung ihrer unvernünftigen Anmaßungen gefunden.“²⁹⁵

Marx' Kommentar geht mit einer ersten Distanzierung zur Staatsidee Hegels einher. Wenn für Hegel der Staat das sittliche Allgemeine repräsentierte, so galt dies nicht für Marx, für den sich das Gesetz als parteiisch und der Staat als ein Instrument eines Gruppeninteresses erwies. Am Beispiel der Debatten um den Holzdiebstahl erkannte Marx, dass die konsequente Privatisierung aller Güter mittels des Staates vorangetrieben wurde, indem die traditionelle Holzlese des Volkes auf Druck einflussreicher Waldbesitzer kriminalisiert wurde. Hier fiel die Gerechtigkeit faktisch mit der von den Mächtigen bestimmten Definition darüber, was gerecht ist, zusammen. An jenem Umstand entzündete sich Marxens pointierte Polemik:

„Auf der einen Seite nach Annahme des §. steht die Nothwendigkeit, daß eine Masse Menschen ohne verbrecherische Gesinnung von dem grünen Baum der Sittlichkeit abgehauen und als Raffholz der Hölle des Verbrechens, der Infamie und des Elends zugeschleudert werden. Auf der andern Seite nach Verwerfung des Paragraphen steht die Möglichkeit der Mißhandlung einiger jungen Bäume, und es bedarf kaum der Anführung! die hölzernen Götzen siegen, und die Menschenopfer fallen!“²⁹⁶

Marx erkennt am Beispiel der Holzdiebstahl-Debatte im Jahr 1842 eine allmähliche Aneignung des allgemeinen Rechts durch das (besitzende) Privatinteresse.²⁹⁷ Seine

295 MEGA² I/1, S. 206.

296 MEGA² I/1, S. 201.

297 Marx schrieb: „Die Angst des Eigennutzes späht, berechnet, combinirt auf's akkurateste, wie der Gegner das Rechtsterrain, das man als ein notwendiges Übel gegen ihn betreten muß, für sich ausbeuten könne und man kommt ihm zuvor durch die umsichtigsten Gegenmanöver. Man stößt auf das Recht selbst als Hinderniß bei der ungezügelten Geltendmachung seines Privatinteresses und man behandelt das Recht als ein Hindernis. Man market, man feilscht mit ihm, man handelt ihm hie und da einen Grundsatz ab, man beschwichtigt es durch die flehendste Hinweisung auf das Recht des Interesses, man klopft ihm auf die Schultern, man flüstert ihm ins Ohr, das seien Ausnahmen und keine Regel ohne Ausnahmen, man sucht das Recht gleichsam durch den Terrorismus und die Akkuratess, die man ihm den Feind gestattet, zu entschädigen für die schlüpfrige Gewissensweithheit, mit der man es als Garantie des Angeklagten und als selbständigen Gegenstand behandelt. Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das

journalistische Intervention wandte sich an die Öffentlichkeit. Christoph Henning beschreibt mit Blick auf Marx' frühen Text *Debatten über die Pressfreiheit* (1842), wie der junge Marx „als Mann der Presse“ große Hoffnungen auf diese Öffentlichkeit setzte. Die Pressefreiheit sollte die „Entfremdung zwischen Bevölkerung und herrschenden Eilten“ abbauen und sich dadurch als „Motor der Demokratisierung“ erweisen.²⁹⁸ Das Zeitungswesen sollte nach Marx die öffentliche Meinung „auf die Stufen des Throns tragen“, was für Henning als öffentliche Meinung im passiven Sinn zu verstehen ist. Zugleich sollte die Presse Marx' zufolge aber auch über die Regierung Bericht erstatten, um dem Volk Kontrollmöglichkeiten zu geben, was für Henning als öffentliche Meinung im aktiven Sinn gedeutet werden kann.²⁹⁹ So wäre für Marx ein aufgeklärtes und aktives Staatsbürgertum auf dem Weg zur politischen Selbstbestimmung realisierbar. Doch schon im selben Zeitraum kritisiert Marx den von ihm beobachteten Rückzug des Bürgertums auf die Position des Wirtschaftsbürgers. Statt auch als „citoyen“, begriffen sie sich einzig als „bourgeois“. ³⁰⁰ Bisher bewegte sich Marx demnach während seiner journalistischen Schaffenszeit noch deutlich in der Ideenwelt des Frühliberalismus. Thorsten Liesegang erläutert zum Stil Marx' früher Kritiken:

„Anfangs werden die einschlägigen Argumente der liberalen Opposition gegen die Einschränkung der Pressefreiheit wiederholt und die Autonomie der Presse gegenüber der [...] Zensur reklamiert. Schließlich führt, so Marx, die Zensurgesetzgebung zu einem Niedergang der Presse und zur Entpolitisierung, zur mangelnden Tugendhaftigkeit und Verführbarkeit des Volkes, das ohne offene politische Diskussion im vorpolitischen Zustand auf dem Niveau eines ‚Privatpöbels‘ verharrt.“³⁰¹

Nach den Debatten über den Holzdiebstahl und nach der Erfahrung des permanenten Konflikts mit den preußischen Zensurbehörden, die die *Rheinische Zeitung* schließlich am 31. März 1843 verboten, machte sich Marx in den Jahren 1843 bis 1844 an die Ausarbeitung einer systematischen Kritik der hegelschen Staatsphilosophie. Damit veränderte sich auch sein Blick auf die Relation von Öffentlichkeit und Presse. Einstmalige Elogen, die Marx noch in seiner frühen Zeit auf die freie

Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen colli-diirt.“ MEGA² I/1, S. 233.

298 Henning, Christoph: Marx und die Folgen. J.B. Metzler, Stuttgart 2017, S. 23.

299 Vgl. ebd., S. 21

300 Vgl. ebd., S. 29.

301 Liesegang, Thorsten: Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780–1850), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, S. 217.

Presse hielt,³⁰² wichen bald der Einsicht, dass der öffentliche Diskurs nicht nur zensiert, sondern zudem auch bürgerlichen Interessen vermachet war. Zwar publizierte Marx zeitlebens weiter, doch wurde er skeptisch bezüglich der möglichen Realisierung einer frei rasonierenden Öffentlichkeit.

Für Marx ist die Öffentlichkeit, nach frühen Enttäuschungen, ab 1844 eher negativ bestimmt in ihrer Funktion als ein zur Selbstverständigung dienendes Supplement des bürgerlichen Staates.³⁰³ Parallel zu dieser ersten Öffentlichkeitsform entstand jedoch eine proletarische Öffentlichkeit, die noch eine Schattenexistenz führte.³⁰⁴ Die deutsche Arbeiterbewegung, in der sich nun auch Marx engagierte, bildete sich erst schrittweise nach 1848 heraus. Sie brachte 1863 den ADAV (Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein) wie auch 1869 die SDAP (Sozialdemokratische Arbeiterpartei) hervor, die beide schließlich im Mai des Jahres 1875 in Gotha zur SAP (Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands) fusionierten. Die SAP benannte sich schließlich 1890, sieben Jahre nach Marx' Tod, aber noch zu Lebzeiten Friedrich Engels', in SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands) um. Marx spielte in diesem Prozess neben Ferdinand Lassalle (1825–1864), der den ADAV begründete, zumindest als Referenz und in Ansätzen als Ikone eine wichtige Rolle.³⁰⁵ Daher gilt

302 So formulierte Karl Marx 1842: „Die freie Presse ist das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, das sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisirt. Sie ist die rücksichtslose Beichte eines Volkes vor sich selbst, und bekanntlich ist die Kraft des Bekenntnisses erlösend. Sie ist der geistige Spiegel, in dem ein Volk sich erblickt, und Selbstbeschauung ist die erste Bedingung der Weisheit. Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren läßt, wohlfeiler als materielles Gas. Sie ist allseitig, allgegenwärtig, allwissend. Sie ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt.“ Marx, Karl: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publication der Landständischen Verhandlungen, in: MEGA² I/1, S. 153.

303 Vgl. Liesegang, Torsten: Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780–1850), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

304 Siehe dazu: Kluge, Alexander; Negt, Oskar: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

305 Siehe dazu Welskopp, Thomas: Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz, Dietz Verlag, Bonn 2000.

es, seinen Einfluss und seine Beziehung zu dieser sich entfaltenden Teilöffentlichkeit zu bestimmen.

Die Ideenwelt der frühen deutschen Arbeiterbewegung, die zwischen Vormärz und Sozialistengesetz (1879–1890) entstand, deckte sich in einem nur sehr geringen Maße mit marxsschen Kategorien und Denkbildern, die oftmals vom englischen Hintergrund, seinem langjährigen und letztlich Exil, inspiriert waren. Thomas Welskopp stellt in seiner Studie über die frühe deutsche Arbeiterbewegung heraus, dass es zu kurz greife, die Selbstbezeichnung „Arbeiter“ als „direkten Ausdruck sozialer Lagen und Interessen zu interpretieren“, wie es die Lektüre Lassalles und Marx’ nahelegen würde.³⁰⁶ Vielmehr war der Begriff des „Arbeiters“ zwischen 1848 und 1880 ein höchst undifferenzierter Begriff des politischen Diskurses, der keiner spezifischen, konkreten sozialen Identität (etwa als Industrie- oder als Lohnarbeiter) oder politischen Identität unmittelbar zugehörig war.³⁰⁷ Zudem war die frühe deutsche Arbeiterbewegung eine vom Handwerk und Vereinswesen geprägte Sammlungsbewegung. Ihrer inneren Heterogenität entsprach es, dass auch der zur Selbstbezeichnung immer wieder herangezogene Begriff des Arbeiters in hohem Maße umkämpft war.³⁰⁸ Für Marx, der auf die Aufnahme seiner politökonomisch und hegelianisch inspirierten Einsichten drängte und für den das Proletariat notwendigerweise aus abhängigen Lohnarbeitern bestand, war die Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung und die von ihr offenbarte pragmatische bzw. praxisorientierte Haltung daher oftmals eher mit Frustrationsmomenten verbunden:

„Für Marx war eine möglichst präzise Gesellschaftsanalyse das einzig wirksame Fundament, auf dessen Grundlage sich die Bewegung formieren und politisch wirken könne. Daher seine Obsession mit der Wissenschaftlichkeit und daher sein kräftezehrendes Projekt einer umfassenden Theorie der kapitalistischen Gesellschaft, die in Form seiner unvollendeten *Kapital*-Studien Gestalt annahm. Marx verstand sich als ‚graue Eminenz‘ der Arbeiterbewegung, als theoretische eher denn als politische Autorität in der Klassenbewegung. Davon unberührt blieb sein unbegrenzter Führungsanspruch auch in organisatorischen und taktischen Fragen. So verlangte er etwa 1871 von Wilhelm Liebknecht, sich zu entscheiden, ob er ‚gegen oder mit uns handeln‘ wolle: ‚Im letzten Falle sind meine, auf genauer Kenntnis der Umstände gegründeten Winke direkt zu befolgen.‘ Weil Marx und Engels nach einer gesellschaftstheoretischen Fundierung von Ideologie suchten, die sie in der Fusion der Hegel’schen Dialektik und der politischen Ökonomie gefunden zu haben glaubten, nannten sie dieses Fundament ‚wissenschaftlich‘. [...] ‚Wissenschaftlichkeit‘ hieß damit auch Anspruch auf die universelle Gel-

306 Ebd., S. 60.

307 Vgl. ebd., S. 64–65.

308 Vgl. ebd., S. 64–76.

tung und ‚Endgültigkeit‘ ihrer theoretischen Antworten. [...] Sowohl Lassalle als auch Marx waren typisch akademisch gebildete, wissenschaftlich argumentierende Intellektuelle, wie sie im publizistischen Massenmarkt einer sich ausbreitenden Öffentlichkeit ihr Betätigungsfeld fanden. Doch entgegen ihren Prämissen sahen sie sich mit der entstehenden Arbeiterbewegung nicht einem einseitig lenkbaren Vorkämpfer der zukünftigen Gesellschaft gegenüber. Vielmehr wurden sie mit sozialen Gruppen konfrontiert, die ihrerseits vorraussetzungsreiche Kinder des 19. Jahrhunderts waren. Die Arbeiterbewegungen Europas wurzelten tief in den vorindustriellen Gesellschaftsstrukturen. Sie wandelten sich im Gleichschritt mit den Gesellschaften, in denen sie agierten. So verbarg sich hinter dem Habitus der nachständischen Moderne, den sie pflegten, viel Traditionelles, das in graduellen Übergängen eine neue Qualität angenommen hatte. Das Verhältnis der sozialistischen Theoretiker zur Arbeiterbewegung, die sie als Basis reklamierten, war das einer Kollision zweier Phänomene des 19. Jahrhunderts, die sich wechselseitig gründlich missverstanden. Die idealistische Ausrichtung der Theoretiker bildete gegenüber dieser Tatsache eine unüberwindbare Wahrnehmungsbarriere. Die Arbeiterbewegung sahen sie nie in ihrer sozialen Identität, also als das, was sie war, sondern immer nur als das, was sie gemäß der philosophischen Zukunftsprojektion sein sollte.“³⁰⁹

Wie Welskopp so stellt auch Wolfgang Schieder heraus, dass sich Marx höchstens notgedrungen als politischer Führer sah, er viel eher eine Position als theoretische Leitfigur bzw. „graue Eminenz“, die „hinter den Kulissen“ wirkt anstrebte.³¹⁰ Als ihm diese Rolle in den Jahren 1871 und 1872, während und nach der Pariser Kommune, von der europäischen Presse zugeschrieben wurde, lancierte er zwar eine Gegendarstellung, zeigte sich durch die plötzliche Anerkennung jedoch durchaus geschmeichelt.³¹¹ Jene Haltung, eher als Schreibtischtäter, denn als politischer Führer wahrgenommen und wirken zu wollen, zeigte sich nach Schieder schon früh, als Marx und Engels 1847 in den *Bund der Kommunisten* eintraten und versuchten, aus diesem eine intellektuelle Avantgarde zu bilden.³¹² Die aus der Philosophie kommenden Autoren Marx und Engels verkannten nach Welskopp zwei grundsätzliche Eigenschaften der deutschen Arbeiterbewegung. So blendeten sie deren faktischen handwerklich-gewerblichen Charakter aus oder kritisierten diesen als rückständig. Zudem strebten Marx und Engels nach einem homogenisierenden theoretischen

309 Ebd., S. 669-670.

310 Vgl. Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991, S. 119.

311 Vgl. ebd., S. 91; Sperber, Jonathan: Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert, C.H. Beck, München 2013, S. 387.

312 Vgl. Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991, S. 120.

Programm. Ein solches aber passte nicht auf die vielschichtige Realität eines von wechselnden Ausgrenzungen, Bündnissen und Diskussionen geprägten politischen Entstehungskontexts.³¹³ Aufgrund dieser Diskrepanz blieb, nach Welskopp, die Bereitschaft zur Aufnahme des starren Ideengebäudes gering. Lassalleanismus und Marxismus wurden vielmehr taktisch selektiv aufgenommen, je nach Gruppenbedürfnis, sodass der Status der Theorie eher einen „variierenden Gebrauchswert“ aufwies.³¹⁴ Keinesfalls aber wurde etwa das marxische Weltbild breit und unverändert rezipiert, wenn auch Marx als theoretischer Kopf durchaus bewundert wurde. So vertrat beispielsweise Wilhelm Liebknecht, der Marx als Theoretiker schätzte, immer wieder abweichende Positionen, rechtfertigte diese aber gegenüber Marx mit Verweisen auf die Notwendigkeit politischer Flexibilität.³¹⁵

Deutlicher Ausdruck für die marxische Frustration in Bezug auf die deutsche Sozialdemokratie ist seine *Kritik des Gothaer Programms* (1875, publiziert 1891), in der er spezifisch das Staatsbild der Sozialdemokratie und deren Orientierung an Lassalles Ideen attackiert.³¹⁶ Seine Kritik blieb allerdings wirkungslos, da sie zu jener Zeit nicht an die Öffentlichkeit drang und erst posthum 1891 veröffentlicht wurde.³¹⁷ Umgekehrt verhielt sich Marx reserviert gegenüber jeglichen Vereinnahmungsversuchen durch die Sozialdemokratie, die ihn als Ikone der demokratischen Revolutionen von 1848 priesen.³¹⁸

Welskopp deutet an, dass die Hauptdifferenz zwischen Marx' Ideenwelt und der programmatisch flexiblen Ausrichtung der politischen Arbeiterbewegung in der Bewertung des Verhältnisses von politischer und ökonomischer Auseinandersetzung gelegen habe. Während die Arbeiterbewegung auf den Primat der Politik setzte und somit letztlich hoffnungsvoll den Weg der Reform des Staates beschritt, beharrte Marx auf dem Primat des ökonomischen Antagonismus, der nur durch eine

313 Vgl. Welskopp, Thomas: *Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Dietz Verlag, Bonn 2000, S. 685-686.

314 Vgl. ebd., S. 671-672.

315 Vgl. ebd., S. 671-672.

316 Vgl. ebd., S. 705-711.

317 Vgl. Schieder, Wolfgang: *Karl Marx als Politiker*, Piper, München; Zürich 1991, S. 117.

318 Nach Thomas Welskopp zeigte Marx „[...] ein tief verwurzeltes Misstrauen gegenüber der Vereinnahmung als charismatische Symbolfigur. Nicht symbolische Integration, sondern ideologische Führerschaft sah er als seine Aufgabe.“ Welskopp, Thomas: *Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Dietz Verlag, Bonn 2000, S. 698.

Revolution aufzulösen sei.³¹⁹ Damit zusammenhängend sieht Welskopp den Erfolg der SPD in der allgemeinen Politisierung der Zivilgesellschaft, die nicht auf der Linie der marxischen Programmatik gelegen habe:

„Von ihrem Selbstverständnis her stand die deutsche Sozialdemokratie für gesellschaftliche Integration. Sie repräsentierte keine ‚proletarische‘ Alternative zur ‚Bürgergesellschaft‘, sondern forderte die Universalisierung dieses Prinzips. Insofern führte sie auf ihrem ‚Banner der Brüderlichkeit‘ die Insignien der ‚eigentlichen‘, auf die Arbeit für das Gemeinwesen gegründeten ‚Bürgergesellschaft‘.“³²⁰

Im Kontext des theoretischen Vergleichs zwischen Bentham und Marx erscheint somit überraschenderweise die deutsche Arbeiterbewegung nach Welskops Deutung eher als ein Projekt des im Geiste Benthams universalisierten Bürgertums, der zuvor den englischen Chartismus inspiriert hatte. Weniger jedoch war die Arbeiterbewegung, trotz aller symbolischen Formeln, Bewegung im marxischen Geist, der der Revolution verpflichtet blieb und sich in der Tendenz bemühte, das Proletariat als revolutionäres Subjekt herbeizuschreiben. Dieses marxische Herbeischreiben des revolutionären Proletariats scheiterte zwar bezüglich der frühen deutschen Arbeiterbewegung, zeigte jedoch schließlich in der modernen Industriegesellschaft des 20. Jahrhunderts Wirkung, wobei die demokratischen und individualistischen Ideen, die sich, wie gezeigt, im marxischen Werk ebenso finden, verloren gingen oder gar bewusst unterdrückt wurden.

Bezüglich Marx' Verhältnis zur Öffentlichkeit zeigt sich, dass er sich, nach den frühen Erfahrungen bis 1848, skeptisch gegenüber den Möglichkeiten der Öffentlichkeit oder der freien Presse äußerte. Faktisch aber publizierte und engagierte er sich dennoch in einer heterogenen, eher handwerklich als proletarisch bestimmten und durch die Organisationsform des Vereins dominierten Gegenöffentlichkeit. Marx versuchte der deutschen Arbeiterbewegung, und insbesondere deren Parteien, sein theoretisches Modell zu vermitteln und blieb in diesem Punkt weitestgehend erfolglos. Seine Begrifflichkeiten gerieten eher zu Versatzstücken zur Ausgestaltung eines imaginierten, zukünftig kommenden Staatssozialismus, während die frühe politische Arbeiterbewegung in einen „Attentismus bei fortgesetzter revolutionärer Attitüde“³²¹ verfiel, der, nach der Aufhebung des Sozialistengesetzes im Jahr 1890, mit dem Wahlerfolg der SPD im Jahr 1893 mit 23,4 % noch bestärkt wurde.

319 Vgl. ebd., S. 696.

320 Ebd., S. 768.

321 Siehe dazu: ebd., S. 738.

Erst mit Rosa Luxemburgs *Die Akkumulation des Kapitals* (1913) wurde Marx auch im Deutschen Reich als theoretische Quelle wiederentdeckt.

Wenn er also im Vorwort des ersten Bandes des *Kapitals* (von 1867) schrieb: „Jedes Urtheil wissenschaftlicher Kritik ist mir willkommen. Gegenüber den Vorurtheilen der s.g. *öffentlichen Meinung*, der ich nie Konzessionen gemacht habe, gilt mir nach wie vor der Wahlspruch des großen Florentiners: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!*“³²², so ist dies mit Vorsicht zu genießen. Hier mag ein Paradigmenwechsel seines Denkens angekündigt werden, zugleich aber entnimmt man diesem Zitat auch eine retrospektive Umdeutung des eigenen Schaffens, das sich vormals durchaus und explizit um die Öffentlichkeit bemühte. Im weiteren Schaffen stand allerdings nun nicht mehr „die Öffentlichkeit“ als Adressat an erster Stelle, sondern die Teilöffentlichkeiten der internationalen und deutschen Arbeiterbewegung, innerhalb derer sich Marx mit mäßigem Erfolg engagierte.

Auch gegenüber Parlamenten zeigte sich Marx, wie schon seine frühen Kommentare zum Holzdiebstahl zeigten, wiederholt kritisch. Aber auch hier zeigt sich auf einer praktischen Ebene ein zu Marx’ Äußerungen in einem Spannungsverhältnis stehendes Bild. Zwischen 1847 und 1852 engagierte er sich im *Bund der Kommunisten* (für den er mit Engels das *Kommunistische Manifest* verfasste) sowie eine Dekade später, zwischen 1864 und 1872, in der *Internationalen Arbeiterassoziation* (IAA), die ihren Sitz in London hatte.³²³ Auch war Marx in der Revolutionszeit zwischen 1848 und 1849 kurzzeitig Präsident des *Kölner Arbeitervereins* (KAV) und zugleich Mitglied der *Demokratischen Gesellschaft* in Köln.³²⁴ In der IAA galt er als, wenn auch teils heftig umstrittener „primus inter pares“ der Generalkommission und war maßgeblich an der Erarbeitung der Stellungnahmen und Vorbereitung der Kongresse beteiligt.³²⁵ Am bekanntesten ist die von ihm verfasste sogenannte *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation*³²⁶ aus dem Jahr 1864. Wolfgang Schieder bewertet Marx’ politische Karriere schlussendlich ambivalent:

„Politischer Erfolg wurde Marx auch dadurch ermöglicht, daß er so klug war, sich innerhalb der Arbeiterbewegung nie an die Spitze zu drängen. Seine höchst persönliche Methode, eher aus dem Hintergrund politischen Einfluß auszuüben, zahlte sich, vor allem in der Internationalen, besonders gut aus. Marx erreichte als Politiker den Höhepunkt seiner Laufbahn, als er die Internationale faktisch jahrelang führte, ohne doch förmlich an ihrer Spitze zu stehen.

322 MEGA² II/5, S. 15.

323 Vgl. Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991, S. 11.

324 Vgl. ebd., S. 47-48.

325 Vgl. ebd., S. 74-117.

326 MEW 16, S. 5-13.

Auch diese bemerkenswerte, auf geschickte Vermittlungstätigkeit beruhende Führungskraft hatte jedoch ihre Grenzen: Marx wurde weder in der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten noch im Generalrat der Internationalen Arbeiterassoziation mit konkurrierenden Führungsansprüchen fertig. Anstatt sich weiter um politische Vermittlung zu bemühen und sich auf diese Weise politisch unentbehrlich zu machen, gab er am Ende jeweils alle Zurückhaltung auf und bestand auf der Anerkennung seiner politischen Hegemonie. Sowohl im Bund der Kommunisten als auch in der Internationalen Arbeiterassoziation brachte er mit dieser Politik jeweils die Mehrheit der Mitglieder gegen sich auf. Um der drohenden politischen Entmachtung zu entgehen, konnte er am Ende in beiden Fällen nur noch die politische Flucht nach vorn antreten und aus den Führungsorganen des Bundes der Kommunisten bzw. der Internationalen Arbeiterassoziation ausscheiden. Daß er 1852 noch die Verlegung der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten nach Köln bzw. 1872 des Generalrats nach New York durchsetzen konnte, kam eher einer politischen Verzweigungstat gleich. Das Auseinanderbrechen der beiden Organisationen konnte er damit ebensowenig verhindern wie ihren baldigen Untergang.³²⁷

Bezüglich Marx kann daher nicht von einem Öffentlichkeitsbegriff oder einem Verhältnis zur Öffentlichkeit gesprochen werden. Vielmehr müssen seine Äußerungen auf verschiedene Teilöffentlichkeiten bezogen werden sowie auch seine Praxis innerhalb dieser gesondert betrachtet werden muss, was hier nur in Ansätzen geleistet werden konnte.³²⁸

Ich komme im Folgenden zu Marx' Staatsbegriff. Am Beginn seiner Hinwendung zu einer radikalen Kritik, die sich vom Liberalismus schied und nach neuen Wegen der Veränderung suchte, stand die Auseinandersetzung mit Hegel. Die Gruppe der Junghegelianer, der Marx zeitweilig angehörte, betrachtete in den frühen 1840er-Jahren das hegelsche Staatskonzept, das sich kritisch gegen die historische Rechtsschule Friedrich Carl von Savignys wandte, als fortschrittlich, zumal Hegel, von der Französischen Revolution beeinflusst, die Notwendigkeit konstitutioneller Elemente betonte. Doch ging Hegels Staatsphilosophie für den jungen Marx nicht weit genug. Hegel fiel für ihn letztlich der Illusion anheim, dass der Staat die gegeneinander streitenden Partikularinteressen der bürgerlichen Gesellschaft ver-

327 Vgl. Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991, S. 152-152.

328 Neben Marx' politischer Tätigkeit verfolgte dieser akribisch die Parlamentsarbeit bzw. die Parlamentsberichte des englischen Parlaments. Jene Parlamentsberichte wurden teils zu den wichtigsten Quellen seines Schreibens.

söhnen könne.³²⁹ Doch spätestens seit seiner Kommentierung der Debatten über das Holzdiebstahlgesetz erwies sich der preußische Staat als ein Instrument der Oberschicht, nicht aber als ein neutraler vermittelnder Dritter.

Doch nahm Marx' *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1834/1844) (bestehend aus den beiden Texten *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) vor allem den preußischen Militär- und Obrigkeitsstaat und dessen Legitimierung durch Hegels Philosophie ins Kreuzfeuer, nicht aber den Staat selbst. Marx kritisiert an Hegel dessen Vorstellung eines vernünftigen und sittlichen Staates, der konstitutionell-monarchistisch verfasst und in der Lage sei, die Gegensätze in der bürgerlichen Gesellschaft miteinander zu vermitteln. Insbesondere Hegels Darstellungsweise lasse die Idee des Staates als das eigentliche Subjekt erscheinen, wohingegen die Bürger, als die eigentlichen Konstrukteure des Staates, in Hegels idealistischer Staatsphilosophie zu bloßen Prädikaten abgewertet werden.³³⁰ Für den Materialisten Marx verhält es sich jedoch genau umgekehrt, Religion wie Staat seien menschengemacht³³¹ und entsprächen der jeweiligen Stufe der menschlichen Produktion. Die gesellschaftliche Verfasstheit ist also nicht bloßer Ausdruck des Volksgeistes, wie es die hegelsche Geschichtsphilosophie nahelegt, sondern die ideelle Entsprechung der materiellen Verhältnisse. Marx zielt in seiner *Einleitung der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* darauf ab, dass Hegel zwar die Philosophie zur scheinbaren Vollendung gebracht habe (Marx übernimmt die Geschichtsteleologie Hegels, wonach die Menschheitsgeschichte die Freiheit zum Ziel habe), aber er verdeutlicht zugleich mit Nachdruck, dass die Philosophie erst dann zu ihrem wirklichen Abschluss kommen könne, wenn sie praktisch werde. So habe die idealistische Philosophie Hegels den Staat beschrieben, wie er sein sollte, und die gesellschaftspolitische Realität der repressiven Restaurationszeit in ihrer Deutung zurechtgebogen. Eine wirkliche Emanzipation des Menschen aber könne erst durch tatsächliche Veränderungen erreicht werden. Doch wenn das Sein eher das Bewusstsein bestimmt als umgekehrt,³³² so bleibt das Bewusstsein dabei nicht ohne Rückwirkungen auf das Sein. Zunächst war die Religionskritik der erste Schritt zur realen Veränderung. Darauf folge, so Marx, die

329 Vgl. Thom, Martina: Einleitung, in: Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Reclam, Leipzig 1986, S. 15.

330 Vgl. MEGA² I/2, S. 11-15.

331 Vgl. MEGA² I/2, S. 170.

332 Marx: „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.“ MEGA² I/2, S. 178.

Philosophie, die auf dem geschichtlichen Weg zur menschlichen Emanzipation ihre praktische Wendung nehmen müsse:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. [...] Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“³³³

Der Staat sei zunächst, wie Marx in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* an Aristoteles anlehnend formuliert, als eine natürliche Sozietät zu verstehen: „Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Societät.“³³⁴ Seine späteren Analysen stellen den Staat entweder als Klassenstaat der Bourgeoisie oder aber als mögliche proletarische Überleitungsagentur dar. Der sich aus dem menschlichen Wesen ergebende Staat kann also für Marx potenziell verschiedene Rollen einnehmen. Darunter aber fallen keineswegs nur repressive Rollen. Deutlich wird dies etwa, wenn man auf Marx' Artikel *Zur Judenfrage* aus dem Jahr 1843/44 blickt. Dort heißt es: „Es folgt ferner, daß der Mensch auf einem *Umweg*, durch ein *Medium*, wenn auch durch ein *nothwendiges Medium* sich befreit, indem er sich *politisch* befreit. [...] Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen.“³³⁵ Wobei Marx politische Freiheit nur als eine geschichtliche Vorstufe universeller Emanzipation versteht.

Festgehalten werden kann hier bereits, dass Marx und Bentham u.a. eine instrumentalistische Auffassung vom Staat gemein ist. Der Staat ist ihnen Mittel zum Zweck, nicht aber Selbstzweck. Die These, dass der Staat bei Marx immer repressiv gedacht werde,³³⁶ ist insofern stimmig, dass der Staat tatsächlich entweder als der Staat der Bourgeoisie erscheint, der das Proletariat unterdrückt, oder als Staat des Proletariats skizziert wird, der die Bourgeoisie bis zur Auflösung der Klassenverhältnisse unterdrückt. Die Demokratie ist jedoch, im Gegensatz zu Miguel Abensours Marx-Interpretation, für Marx nicht als Gegenmodell zum Staat zu verstehen. Vielmehr ist die Demokratie bei diesem als Leitprinzip der nach Freiheit stre-

333 MEGA² I/2, S. 177.

334 MEGA² I/2, S. 170.

335 MEGA² I/2, S. 147.

336 Siehe dazu: Abensour, Miguel: Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavelistische Moment, Suhrkamp, Berlin 2012.

benden Geschichte zu verstehen. Wenn Marx, in Absetzung zu Hegel, von der Demokratie als dem „aufgelöste[n] Räthsel aller Verfassungen“³³⁷ spricht, so beschreibt er damit den Zustand des gesellschaftlichen Bewusstseins, das sich entweder mit einer monarchischen Staatsform identifiziert oder aber, nach der Weiterentwicklung der menschlichen Produktion, einen Bewusstseinswandel durchläuft und auf eine Republik zustrebt. Die jeweilige Ordnung ist immer von der Mehrheit des Volkes gewollt – oder zumindest toleriert. Die Staatsform ist immer demokratisch bestimmt. Doch erst in der Demokratie erscheint die Verfassung als selbst gegeben. Marx formulierte:

„Alle übrigen *Staatsbildungen* sind eine gewisse, bestimmte, *besondere* Staatsform. In der Demokratie ist das *formelle* Princip zugleich das *materielle* Princip. Sie ist daher erst die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern. In der Monarchie z.B., in der Republik als einer nur besondern Staatsform, hat der politische Mensch sein besonderes Dasein neben dem unpolitischen, dem Privatmenschen. Das Eigenthum, der Vertrag, die Ehe, die bürgerliche Gesellschaft erscheinen hier (wie dieß Hegel für diese *abstrakten* Staatsformen ganz richtig entwickelt, nur daß er die Idee des Staats zu entwickeln *meint*) als *besondre* Daseinsweisen neben dem *politischen* Staat, als der *Inhalt*, zu dem sich der *politische Staat* als die *organisierende Form* verhält, eigentlich nur als der bestimmende, beschränkende, bald bejahende, bald verneinende, in sich selbst inhaltslose Verstand. In der Demokratie ist der politische Staat, so wie er sich neben diesen Inhalt stellt und von ihm unterscheidet, selbst nur ein *besonderer* Inhalt, wie eine *besondre Daseinsform* des Volkes. In der Monarchie z.B. hat dieß Besondre, die politische Verfassung, die Bedeutung des alles Besondern beherrschenden und bestimmenden *Allgemeinen*. In der Demokratie ist der Staat als Besondres nur Besondres, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d.h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe*. Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt.“³³⁸

In einer „wahren Demokratie“ marxischen Zuschnitts kann niemand mehr die Sonderstellung des Staates (als Regierung) gegenüber der Gesellschaft als eine privilegierte Position für sich beanspruchen. Der Staat in der Demokratie kann nicht mehr parteiisch (Marx sagt politisch) sein, ebenso kann das Gesetz dem Volkswillen nicht enthoben sein wie etwa in der Idee einer unabänderlichen Verfassungsherrschaft. Dennoch aber braucht es politische Beamte und deren politische Führung, ohne dass Marx dies an jener Stelle weiter ausführt. Bezogen auf seine Hegelkritik

337 MEGA² I/2, S. 31.

338 MEGA² I/2, S. 31-32.

ist aber, wie Abensour anmerkt, richtig, dass er sich im Gegensatz zu Hegel dafür entscheidet, „[...] die Politik aus der Perspektive der Souveränität des Volkes zu denken. Das Volk ist der wirkliche Staat.“³³⁹ Hier, in diesem marxischen Gedanken, stößt man auf eine Analogie zum oben beschriebenen *Tauschmodell* Benthams, wonach der Staat (als Regierung) immer nur auf dem Gehorsam seiner Bürger beruht. Der Kern einer jeden politischen Gemeinschaft ist im Normalfall der Gehorsam. Zugleich gilt dem späten Bentham wie auch Marx das Volk als Souverän.

Im als *Die deutsche Ideologie* bezeichneten Textkonvolut der Autoren Marx und Engels, das um das Jahr 1845 entstand, heißt es über den Staat, dass dieser eine Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden sei, dennoch aber vom Bürgertum bestimmt werde. Erst dadurch, dass der Staat unparteiisch erscheint, kann er die bürgerlichen Interessen, die er in seinem Inneren trägt, effektiv mit den Mitteln des Rechts und der Polizei gewährleisten.

„Diesem modernen Privateigenthum entspricht der moderne Staat, der durch die Steuern allmählich von den Privateigenthümern an sich gekauft, durch das Staatsschuldenwesen ihnen vollständig verfallen & dessen Existenz in dem Steigen & Fallen der Staatspapiere auf der Börse gänzlich von dem kommerziellen Kredit abhängig geworden ist, den ihm die Privateigenthümer, die Bourgeois, geben. Die Bourgeoisie ist schon, weil sie eine *Klasse*, nicht mehr ein *Stand* ist, dazu gezwungen, sich national, nicht mehr lokal zu organisieren, & ihrem Durchschnittsinteresse eine allgemeine Form zu geben. Durch die Emancipation des Privateigenthums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben & außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter Nichts als die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach außen als nach innen hin, zur gegenseitigen Garantie ihres Eigenthums & ihrer Interessen nothwendig geben.“³⁴⁰

Dabei eigne sich die Bourgeoisie den Staat als ihr Instrument an, indem sie ihn etwa durch Staatsanleihen an sich bindet. Der Steuerzahler arbeitet von nun an, um die Staatsschuld abzuleisten, und dient damit der (hier noch nationalen) Bourgeoisie, die die Rolle des Gläubigers der Nation einnimmt. Der Staat schafft der nationalen Bourgeoisie finanziellen Gewinn, erscheint unabhängig und bietet die Machtmittel, die das System der Ausbeutung durch Lohnarbeit gegen Bedrohungen schützen. Insofern ist der bürgerliche Staat für Marx auch eine Versicherung bzw. „wechselseitige Assekuranz der Bourgeoisieklasse gegen ihre einzelnen Mitglieder wie gegen die exploitierte Klasse, eine Assekuranz, die immer kostspieliger und scheinbar immer

339 Abensour, Miguel: *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment*, Suhrkamp, Berlin 2012, S. 125.

340 MEGA² I/5, S. 116-117.

selbständiger gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft werden muß, weil die Niederhaltung der exploitierten Klasse immer schwieriger wird“³⁴¹. Marx' politikökonomische Analysen stellen zwei Optionen der möglichen weltgeschichtlichen Entwicklung heraus. So werde es entweder zu einem umfassenden Akkumulationsprozess des Kapitals kommen, der den Globus durchkapitalisiere, bis schließlich der tendenzielle Fall der Profitrate zum Krieg der Kapitalisten untereinander führen werde, oder die Arbeiterschaft werde sich noch im Prozess der Akkumulation erheben. In beiden Fällen sei aber für die Zukunft, innerhalb eines bürgerlich-kapitalistischen Rahmens, kein Gleichgewicht und keine Stabilität erwartbar.³⁴² Spezifischer werde der bürgerliche Staat mit dem Akutwerden der sozialen Frage unfähig sein, eine Lösung für den Pauperismus zu finden, da er nach Marx epistemologisch unfähig sei, die soziale Dimension der Gesellschaft und damit die soziale Bedingtheit seiner selbst richtig zu erfassen. 1844 schreibt Marx in Paris:

„Je mächtiger der Staat, je *politischer* daher ein Land ist, um so weniger ist es geneigt, im *Prinzip des Staats*, also in der *jetzigen Einrichtung der Gesellschaft*, deren thätiger, selbstbeußter und offizieller Ausdruck der Staat ist, den Grund der *socialen* Gebrechen zu suchen und ihr *allgemeines* Prinzip zu begreifen. Der *politische* Verstand ist eben *politischer* Verstand, weil er *innerhalb* der Schranken der Politik denkt. Je geschärfter, je lebendiger, desto *unfähiger* ist er zur Auffassung socialer Gebrechen.“³⁴³

Der Staat und die bürgerliche Gesellschaft stehen dabei in einem durchaus komplizierten Wechselverhältnis. Auf der ersten Ebene dominieren nach Marx und Engels die Produktionsverhältnisse die politische Form der Gesellschaft, also den Staat. Auf einer zweiten Ebene anerkennen Marx und Engels den wirkmächtigen Schein des Staates, von dem sich aus ihrer Perspektive auch Hegel täuschen ließ. Friedrich Engels gibt hierzu in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* aus dem Jahr 1845 die folgende Erläuterung:

„In der modernen Geschichte wenigstens ist also bewiesen, daß alle politischen Kämpfe Klassenkämpfe [sind], und alle Emanzipationskämpfe von Klassen, trotz ihrer nothwendig politischen Form, sich schließlich um *ökonomische* Emanzipation drehen. Hier wenigstens ist also der Staat, die politische Ordnung, das untergeordnete, die bürgerliche Gesellschaft, das Reich der ökonomischen Beziehungen, das entscheidende Element. Die althergebrachte Anschau-

341 MEGA² I/10, S. 296-297.

342 Vgl. Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert, C.H. Beck, München 2014, S. 23-24.

343 MEGA² I/2, S. 456-457.

ung, der auch Hegel huldigt, sah im Staat das bestimmende, in der bürgerlichen Gesellschaft das durch ihn bestimmte Element. Der Schein entspricht dem. Wie beim einzelnen Menschen alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf hindurchgehen, sich in Beweggründe seines Willens verwandeln müssen, um ihn zum Handeln zu bringen, so müssen auch alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft – gleichviel, welche Klasse gerade herrscht – durch den Staatswillen hindurchgehen, um allgemeine Geltung in Form von Gesetzen zu erhalten. Das ist die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht; es fragt sich nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille – des Einzelnen wie des Staats – hat, und woher dieser Inhalt kommt, warum gerade dies und nichts andres gewollt wird. Und wenn wir hiernach fragen, so finden wir, daß in der modernen Geschichte der Staatswille im Ganzen und Großen bestimmt wird durch die wechselnden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Übermacht dieser oder jener Klasse, in letzter Instanz durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Austauschverhältnisse. [...] Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar. Die Gesellschaft schafft sich ein Organ zur Wahrung ihrer gemeinsamen Interessen gegenüber inneren und äußeren Angriffen. Dies Organ ist die Staatsgewalt. Kaum entstanden, verselbständigt sich dies Organ gegenüber der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird, die Herrschaft dieser Klasse direkt zur Geltung bringt. [...] Der Staat aber, einmal eine selbständige Macht geworden gegenüber der Gesellschaft, erzeugt alsbald eine andere Ideologie. Bei den Politikern von Profession, bei den Theoretikern des Staatsrechts und den Juristen des Privatrechts geht der Zusammenhang mit den ökonomischen Tatsachen erst recht verloren.“³⁴⁴

Der bürgerliche Staat dient nach Marx und Engels nicht nur der effektiven Absicherung des Eigentums durch seine Gewaltmittel, sondern auch der rechtlichen wie ideologischen Legitimierung des bürgerlichen Besitzstandes im Schein des Allgemeinwohls. Folgerichtig versuchen Marx und Engels die Ebenen zu identifizieren, auf denen das Proletariat den bürgerlichen Staat zu bekämpfen habe. Eine dieser Ebenen ist dessen parteiische Rechtssetzung, die sich einen universellen und egalitären Anschein gibt. Marx' und Engels' Programm ist das einer sozialen Kritik des Rechts, die als solche aber nicht umhinkommt, in ihrer Artikulation politisch zu werden.³⁴⁵ Das beste Beispiel hierfür ist das *Kommunistische Manifest* (1848). Auch hier wird eine soziale Kritik des Rechts geübt, die jedoch in der Form eines politischen Pamphlets gebracht wurde:

344 MEGA² I/30, S. 156-158. Einfügungen in Klammern stammen vom Autor.

345 Siehe dazu tiefer gehend problematisierend: Menke, Christoph: Die ‚andre Form‘ der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 273-295.

„Wir sahen schon oben, daß der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist. Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d.h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren. Es kann dies natürlich zunächst nur geschehn vermitteltst despotischer Eingriffe in das Eigentumsrecht [...].“³⁴⁶

In Marx' *Kapital* (1867; 1885; 1895) vollzieht dieser eine Hinwendung zu einer tiefer gehenden Analyse der politischen Ökonomie. Staaten oder Herrschaftsformen im Allgemeinen basieren aus seiner Sicht auf der die Gesellschaft prägenden ökonomischen Struktur, der Produktionsweise. Alle Staatsformen basieren auf den materiellen Lebensverhältnissen der Menschen, spezifischer in der Produktion und der darin festgeschriebenen Rollenverteilung zwischen Arbeitern und den Besitzern der Produktionsmittel. Prägnant formuliert Marx diesen Gedanken bereits 1859 im Vorwort seiner *Kritik der Politischen Ökonomie*:

„Meine Untersuchung mündete in dem Ergebniß, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei.“³⁴⁷

In seinem ersten Entwurf zum *Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) befindet Marx demgemäß, dass – entsprechend der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft – gesellschaftliche Revolutionen den politischen Überbau in periodischen Abständen umgestalteten. Der Staat stellte dabei stets den obligatorischen Passagepunkt dar, den es zu kontrollieren galt. Alle Revolutionen haben daher, so Marx, die Staatsgewalt erobert – d.h. die Staatsmacht von einer Klasse zur nächsten getragen, wenn auch die Pariser Kommune von 1871 für Marx gesondert, als eine Revolution gegen den Staat schlechthin, bewertet wird.³⁴⁸ Gemeint ist hierbei aber der bürgerliche Staatsapparat. Die Situation von 1871 zeigte, dass die Arbeiterklasse „[...] die fertige Staatsmaschinerie nicht einfach in Besitz nehmen und diese für ihre eigenen

346 MEW 4, S. 168.

347 MEW II/2, S. 100.

348 Vgl. MEW 17, S. 541.

Zwecke in Bewegung setzen [konnte]“³⁴⁹. Denn der Staat war bereits vorstrukturiert, in seiner konkreten Ausformung vom Geschichtsverlauf geprägt:

„Die zentralisierte Staatsmacht, mit ihren allgegenwärtigen Organen – stehende Armee, Polizei, Bürokratie, Geistlichkeit, Richterstand, Organe, geschaffen nach dem Plan einer systematischen und hierarchischen Teilung der Arbeit – stammt her aus den Zeiten der absoluten Monarchie, wo sie der entstehenden Bourgeoisgesellschaft als eine mächtige Waffe in ihren Kämpfen gegen den Feudalismus diente. Dennoch blieb ihre Entwicklung gehemmt durch allerhand mittelalterlichen Schutt, grundherrliche und Adelsvorrechte, Lokalprivilegien, städtische und Zunftmonopole und Provinzialverfassungen. Der riesige Besen der Französischen Revolution des 18. Jahrhunderts fegte alle diese Trümmer vergangener Zeiten weg und reinigte so gleichzeitig den gesellschaftlichen Boden von den letzten Hindernissen, die dem Überbau des modernen Staatsgebäudes im Wege gestanden. Dies moderne Staatsgebäude erhob sich unter dem ersten Kaisertum, das selbst wieder erzeugt worden war durch die Koalitionskriege des alten halbfeudalen Europas gegen das moderne Frankreich. Während der nachfolgenden Herrschaftsformen wurde die Regierung unter parlamentarische Kontrolle gestellt, d.h. unter die direkte Kontrolle der besitzenden Klassen. Einerseits entwickelte sie sich jetzt zu einem Treibhaus für kolossale Staatsschulden und erdrückende Steuern und wurde vermöge der unwiderstehlichen Anziehungskraft ihrer Amtsgewalt, ihrer Einkünfte und ihrer Stellenvergebung der Zankapfel für die konkurrierenden Fraktionen und Abenteurer der herrschenden Klassen – andererseits änderte sich ihr politischer Charakter gleichzeitig mit den ökonomischen Veränderungen der Gesellschaft. In dem Maß, wie der Fortschritt der modernen Industrie den Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit entwickelte, erweiterte, vertiefte, in demselben Maß erhielt die Staatsmacht mehr und mehr den Charakter einer öffentlichen Gewalt zur Unterdrückung der Arbeiterklasse, einer Maschine der Klassenherrschaft. Nach jeder Revolution, die einen Fortschritt des Klassenkampfs bezeichnet, tritt der rein unterdrückende Charakter der Staatsmacht offener und offener hervor.“³⁵⁰

Aus einer solchen Perspektive und Erfahrung nahm Marx in den 1870er-Jahren eine reservierte Haltung gegenüber allen sozialreformerischen Ansätzen ein. Deutlich wird dies in seiner Auseinandersetzung mit der deutschen Sozialdemokratie. In seiner *Kritik des Gothaer Programms* (1875) setzt er sich als Führungsfigur der ersten *Internationalen* kritisch mit dem Parteiprogramm der deutschen Sozialdemokratie auseinander. Auch die Betrachtungsweise der Rolle des Staates gerät hier zu einem der Hauptpunkte der marxischen Polemik. Gegenüber dem Programmpunkt, der be-

349 MEW 17, S. 336.

350 MEW 17, S. 336.

sagt, dass die deutsche Arbeiterpartei „den freien Staat“ anstrebe, wendet Marx ein:³⁵¹

„Freier Staat – was ist das? Es ist keineswegs Zweck der Arbeiter, die den beschränkten Unterthanenverstand losgeworden, den Staat ‚frei‘ zu machen. [...] Die Freiheit besteht darin, den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln, und auch heurig sind die Staatsformen freier oder unfreier im Maas worin sie die ‚Freiheit des Staats‘ beschränken.“³⁵²

Anschließend führt Marx genauer aus, dass die Rede von einem wesenhaften „heutigen Staat“ grundlegend in die Irre führe, man daher auf sie verzichten sollte:

„Die ‚heutige Gesellschaft‘ ist die kapitalistische Gesellschaft, die in allen Kulturländern existirt, mehr oder weniger frei von mittelalttrigem Beisatz, mehr oder weniger durch die besondere geschichtliche Entwicklung jedes Landes modificirt, mehr oder weniger entwickelt. Dagegen der ‚heutige Staat‘ wechselt mit der Landesgränze. Er ist ein andrer im preussisch-deutschen Reich als in der Schweiz, ein andrer in England als in den Vereinigten Staaten. ‚Der heutige Staat‘ ist also eine Fiktion. Jedoch haben die verschiedenen Staaten der verschiedenen Kulturländer, trotz ihrer bunten Formverschiedenheit, alle das gemein, dass sie auf dem Boden der modernen bürgerlichen Gesellschaft stehn, nur einer mehr oder minder kapitalistisch entwickelten. Sie haben daher auch gewisse wesentliche Charaktere gemein. In diesem Sinn kann man von ‚heutigem Staatswesen‘ sprechen, im Gegensatz zur Zukunft, worin seine jetzige Wurzel, die bürgerliche Gesellschaft, abgestorben ist. [...] Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Uebergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als *die revolutionäre Diktatur des Proletariats*. Das Programm nun hat es weder mit letzterer zu tun, noch mit dem zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft.“³⁵³

Zumindest in seiner *Kritik des Gothaer Programms* anerkennt Marx implizit die Notwendigkeit des Staates auch in einer zukünftigen, sich auf dem Weg zum Kommunismus befindlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft mag darin, bedingt durch das zeitweise Wirken der Diktatur des Proletariats, abgestorben sein, der Staat jedoch nicht notwendigerweise.

351 Vgl. MEGA² I/25, S. 21.

352 MEGA² I/25, S. 21.

353 MEGA² I/25, S. 21-22.

In der von Marx kritisierten Vorstellung der Sozialdemokratie spielt der „heutige“ – und daher scheinbar neutrale – Staat aber eine entscheidende Rolle. Das Gothaer Programm etwa formuliert, dass der Staat „gleiche Volkserziehung“ zu gewährleisten habe.³⁵⁴ Dies ist für Marx „ganz verwerflich“, zumal der Staat umgekehrt einer „sehr rauen Erziehung durch das Volk“ bedürfe.³⁵⁵ In der *Kritik des Gothaer Programms* lassen sich zwar einige Wesensmerkmale des Staates in der marxischen Sicht ausmachen, doch ebenso viele Aspekte bleiben im Dunkeln. In Friedrich Engels’ *Anti-Dühring* (1876/78), der kurz nach Marx’ *Kritik des Gothaer Programms* erschien, wird der anfängliche Entstehungsgrund eines jeden Staates in der Wahrung gemeinsamer Interessen gefunden. Doch zugleich zeigt sich für Engels immer auch, dass ein jeder Staat Klassenunterschiede entwickelt und zudem mit fortschreitender Differenzierung immer auch dazu diene, den Herrschenden ihre Herrschaft gegenüber den Beherrschten abzusichern.³⁵⁶

Auch in Friedrich Engels’ *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), das ein Jahr nach Marx’ Tod erschien, spielt der Staat eine zentrale Rolle. In einem Bild zugespitzt ist für Friedrich Engels hier der Staat das „Eingeständniß“, dass die Gesellschaft in Klassen gespalten ist.³⁵⁷ Auch in der ebenfalls von Friedrich Engels verfassten Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), zu der Marx ein lobendes Vorwort für die französische Erstausgabe verfasste,³⁵⁸ findet sich eine zentrale Stelle zum Staatsbegriff, die vielfach Marx zugeschrieben wurde. Engels’ Auffassung ist hier, dass mit der Aufhebung der Klassengegensätze der Staat absterbe – das Prinzip der Regierung über Personen einer Verwaltung der Dinge weiche.

„Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen bzw. die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht ‚abgeschafft‘, *er stirbt ab*. Hieran ist die Phrase vom ‚freien Volksstaat‘ zu messen, also sowohl nach ihrer zeitweiligen agitatorischen Berechtigung wie nach ihrer endgültigen wissenschaftlichen Unzulänglichkeit; hieran ebenfalls

354 Vgl. MEGA² I/25, S. 23.

355 MEGA² I/25, S. 23-24.

356 Vgl. MEGA² I/27, S. 340-342.

357 Vgl. MEGA² I/29, S. 106.

358 MEW 19, S. 181-185.

die Forderung der sogenannten Anarchisten, der Staat solle von heute auf morgen abgeschafft werden.“³⁵⁹

Doch auch in den originär marxischen Schriften finden sich sprachliche Bilder, die dieser populär gewordenen Formulierung in der von Marx gelobten Schrift Engels' gleichen. So schrieb Marx in *Das Elend der Philosophie* (frz. 1847; dt. Erstausgabe 1885), einer Replik auf Pierre-Joseph Proudhouns moralisierende Schrift *Philosophie des Elends* (1846):

„Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegengesatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist. [...] Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die *gesellschaftlichen Evolutionen* aufhören, *politische Revolutionen* zu sein.“³⁶⁰

Hervorzuheben ist die explizite Absetzung sowohl Marxens als auch Engels' von der anarchistischen Forderung einer Ad-hoc-Abschaffung des Staates. Diese Kritik des Anarchismus findet sich durchgängig in den Werken beider.³⁶¹ Eine herausgehobene Rolle spielte dieser Aspekt in der Auseinandersetzung zwischen Marx und Michail Bakunin (1814–1876), seinem Konkurrenten innerhalb der *Internationalen*, um die Bedeutung und Situation der Pariser Kommune von 1871. Marx fürchtete, dass die Forderung nach der Abschaffung der Staatsgewalt letztlich die revolutionäre Arbeiterklasse desorganisiere und dieser die Mittel gegen die bürgerliche Reaktion nehme.³⁶² Rückblickend umriss Friedrich Engels 1883 in seinem Nachruf *Zum Tode von Karl Marx* dessen Stellung zum Anarchismus in einem utilitaristischen Gestus:

„Marx und ich haben, seit 1845, die Ansicht gehabt, daß *eine* der schließlichen Folgen der künftigen proletarischen Revolution sein wird die allmähliche Auflösung der mit dem Namen *Staat* bezeichneten politischen Organisation. Der Hauptzweck dieser Organisation war von jeher die Sicherstellung, durch bewaffnete Gewalt, der ökonomischen Unterdrückung der arbeitenden Mehrzahl durch die ausschließlich begüterte Minderzahl. Mit dem Verschwinden einer ausschließlich begüterten Minderzahl verschwindet auch die Nothwendigkeit einer be-

359 MEGA² I/25, S. 419.

360 MEGA² I/30, S. 333.

361 Vgl. MEGA² I/10, S. 330–344.

362 Vgl. MEGA² I/24, S. 484–487.

waffneten Unterdrückungs- oder Staatsgewalt. Gleichzeitig aber war es immer unsere Ansicht, daß, um zu diesem und den anderen weit wichtigeren Zielen der künftigen sozialen Revolution zu gelangen, die Arbeiterklasse zuerst die organisierte politische Gewalt des Staates in Besitz nehmen und mit ihrer Hilfe den Widerstand der Kapitalistenklasse niederstampfen und die Gesellschaft neu organisieren muß.“³⁶³

Wenn der Staat nach Marx und Engels nicht plötzlich abgeschafft werden kann, so ist dies darin begründet, dass diesem eine spezifische Rolle innerhalb der kommenden proletarischen Revolutionierung der ökonomisch-politischen Verhältnisse zufalle. Die kommende sozialistische Herrschaft der Arbeiterklasse bzw. die sogenannte „Diktatur des Proletariats“ wird von Marx und Engels als eine mögliche Form des Staates begriffen, die notwendigerweise ein Provisorium ist:

„Dieser Socialismus ist die *Permanenz-Erklärung der Revolution*, die *Klassendictatur* des Proletariats als nothwendiger Durchgangspunkt zur *Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt*, zur Abschaffung sämtlicher Productions-Verhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Productions-Verhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen.“³⁶⁴

Kernbestand dieser Diktatur ist allein der Eingriff in das „private“ Eigentum an Produktionsmitteln, andere Individual- und Freiheitsrechte, wie etwa die Meinungsfreiheit, können damit nicht gemeint sein, zumal Marx sowie auch Bentham für eine freie Presse und damit eine Demokratisierung der Gesellschaft stritten.³⁶⁵

Wolfgang Schieder merkt an, dass Marx seit seinen Betrachtungen über die *Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850*³⁶⁶ zwar von einer „Diktatur des Proletariats“ sprach und auf den ersten Blick in jener Schrift eine Minderheitendiktatur be-

363 MEGA² I/25, S. 419.

364 MEGA² I/10, S. 192.

365 Iring Fetscher merkt hierzu an: „Es entbehrt – angesichts der engherzigen Zensurpolitik der späteren Marxisten-Leninisten – nicht einer gewissen Komik (oder Tragik), wenn die ersten 75 Seiten der Marx-Engels-Ausgabe der SED ausschließlich mit zwei umfangreichen Texten von Marx zur Kritik der Pressezensur gefüllt sind und – mit Rücksicht auf die Zensur – anonym erscheinen. In beiden verteidigt Marx vehement und literarisch glänzend die vollständige Meinungs- und Pressefreiheit als wichtige Bestandteile einer demokratischen und liberalen Verfassung.“ Fetscher, Iring: Marx, Herder Verlag, Freiburg; Basel; Wien 1999, S. 20.

366 MEGA² I/10, S. 119-168.

fürwortete, er aber tatsächlich aus dem gescheiterten Volksaufstand im Juni 1848 vielmehr die nachhaltige Lehre zog, dass das Proletariat nicht aus einer Minderheitenposition heraus die politische Führung ergreifen könne.³⁶⁷ Marx verblieb seitdem in einer abwartenden Haltung, hoffte auf das Anwachsen des politisierten Proletariats und die finale Krise des Kapitalismus. Sobald jene Krise zur Tatsache werde, müsse nur noch die Eigentumsordnung umgestaltet werden. Diesen letzten Akt erfasst Marx mit dem Begriff der Diktatur des Proletariats, die gleichsam aus dem historischen Moment heraus notwendigerweise von der Mehrheit getragen werde und nichts als ein Ausdruck einer demokratischen Herrschaft sei.³⁶⁸

Hier lohnt es sich, Raymond Geuss' genealogische Überlegung zur Genese des Privatheitskonzepts anzuführen. Geuss schreibt, dass das, was als eine öffentliche Sache (*res publica*) oder als eine private Sache gilt, stets vor einem historisch spezifischen sozioökonomischen und soziokulturellen Hintergrund bestimmt werde. Geuss offenbart in seiner Genealogie viele gleichzeitige, aufeinander folgende Konzepte und Ideen des Privaten wie auch des Öffentlichen. Insbesondere aber gelte, dass das, was als privat gelten soll, letztlich immer von der Gesellschaft bestimmt werde – je nachdem, für wie sinnvoll diese es erachtet. Alle anderen Annahmen müssen sich notwendigerweise in Tautologien verfangen. So wäre etwa ein Eingriff in die Privatsphäre oder das private Eigentum illegitim, da beides privat sei. Entscheidend ist also stets die gesellschaftliche Beantwortung der Frage, *warum* etwas als privat zu gelten habe oder nicht länger als privat gelten sollte. Nur so vollzieht man ein politisches Denken, das sich von einer Affirmation des Gegebenen löst.³⁶⁹

Für Bentham wäre ein grundlegender Eingriff des Staates in das Eigentum der Bürger, der über eine bloße Besteuerung zur Finanzierung des Staates sowie seiner sozialen Aufgaben hinausgeht, ein Widerspruch zum Prinzip des Glücks der größten Zahl. Eine Ausnahme bildet dabei jedoch die Idee Benthams, das Eigentum eines Menschen ohne nahe Verwandte nach dessen Tod an den Staat fallen zu lassen. Das Familienerbe ist unverdient, schafft soziale Ungleichheit, vor allem aber, und dies ist der einzig relevante Punkt für Bentham, schmerzt der Verlust des Eigentums die Toten nicht mehr. Dem Glück entfernter Verwandter wäre nicht direkt geschadet. Diejenigen, die nicht erben, mögen leiden, doch die erhöhte Leistungsfä-

367 Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991, S. 31-32. Ebenso: Sperber, Jonathan: Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert, C.H. Beck, München 2013, S. 224.

368 Vgl. ebd., S. 34.

369 Vgl. Geuss, Raymond: Privatheit eine Genealogie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, S. 124-136.

higkeit des Staates (als Instrument der Bürgerschaft) wiegt den nur vermeintlichen Verlust der entfernten Verwandten auf.³⁷⁰

Die „Diktatur des Proletariats“ kann nach Marx durch die von ihr betriebene Auflösung der Klassegegensätze ein höheres Freiheitsmaß bieten. Eine Utopie der universellen Bedürfnisbefriedigung aber kann der Gedanke einer entpolitisierten Verwaltung der Dinge nicht bieten, wenngleich das Ziel des Kommunismus eben darin bestehen soll, mehr persönliche Zeitsouveränität zu schaffen, sodass „jede[r] nach seinen Bedürfnissen“³⁷¹ leben könne. Es gibt daher von Marx klar benannte Grenzen dessen, was der vom Volk bestimmte Staat bzw. die spätere am Gemeinwohl orientierte Verwaltung der Dinge leisten kann. Abschließend lohnt sich daher ein Blick auf die Grenzen von Freiheit und Glück bei Marx und Bentham. Der Philosoph André Gorz schrieb 1988 mit Verweis auf Marxens *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) sowie dessen *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/1844):

„Im Gegensatz zu der Annahme Marxens kann das Individuum weder mit dem gesellschaftlichen Sein vollständig übereinstimmen, noch vermag die Gesellschaft alle Dimensionen der individuellen Existenz zu integrieren. Nicht total sozialisierbar, hat diese Existenz geheime, intime, unmittelbare Schichten, die nicht vergesellschaftungsfähig sind. Die Sozialisierung von Zärtlichkeit, Liebe, ästhetischem Spiel und Genuß (oder Ekstase), Leiden, Trauer, Angst ist nicht möglich.“³⁷²

Gorz' Aussage ist zwar allgemein hin zutreffend, doch rennt er hier bezüglich Marx offene Türen ein, da dieser sich der Grenzen der Idee der Sozialisierung durchaus bewusst war. Der Kommunismus, den Marx allein der freien Entfaltung der Individuen widmet, ist ihm kein sorgloses Utopia. Persönliches Unglück und persönliche Tragödien, die immer Teil des Gattungswesens bleiben werden, wird es auch in ei-

370 Vgl. Bentham, Jeremy: Staatseinnahmen ohne Belastung. Oder Heimfall statt Besteuerung: ein Vorschlag zur Senkung der Steuern durch eine Ausweitung des Heimfallrechts, nebst kritischen Anmerkungen zur Besteuerung von Erbfolgen in der Seitenlinie, wie sie der Haushalt von 1795 vorsieht, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 70-89, sowie: Niesen, Peter: Vom Nutzen der Toten für die Lebenden. Zu Jeremy Bentham's „Staatseinnahmen ohne Belastung“, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 62-69.

371 MEGA² I/25, S. 15.

372 Gorz, André: Abschied vom Proletariat: Jenseits des Sozialismus. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1988, S. 82.

ner idealen Gesellschaft geben. Bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) spekuliert Marx über das Jenseits einer Tauschwertökonomie:

„Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältniß zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe tauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andre Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h. wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe producirt, wenn du durch deine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.“³⁷³

Es stimmt zwar, dass Marx' „Gegenideal“, wie Giovanni Sartori schreibt, eine staatsfreie, spontane harmonische Gemeinschaft sei, die auf wirtschaftlichem Überfluss beruhe.³⁷⁴ Doch erhob Marx nie den Anspruch, alle Probleme des Sozialen lösen zu können. Eine erstaunlich ähnliche Passage zu obigem Marx-Zitat findet sich bei Jeremy Bentham. Auch dieser glaubte nicht an ein realisierbares Paradies auf Erden, wohl aber zeigte er, ebenso wie Marx, einen politischen Steuerungsoptimismus. Wenn auch kein Paradies, so sei zumindest ein „ansehnlicher Garten“ realisierbar:

„Perfect happiness belongs to the imaginary regions of philosophy, and must be classed with the universal elixir and the philosopher's stone. In the age of greatest perfection, fire will burn, tempests will rage, man will be subject to infirmity, to accidents, and to death. It may be possible to diminish the influence of, but not to destroy, the sad and mischievous passions. The unequal gifts of nature and of fortune will always create jealousies: there will always be opposition of interests; and, consequently, rivalries and hatred. [...] *Let us seek only for what is attainable*: it presents a career sufficiently vast for genius; sufficiently difficult for the exercise of the greatest virtues. *We shall never make this world the abode of perfect happiness: when we shall have accomplished all that can be done, this paradise will yet be*, according to

373 MEGA² I/2, S. 438.

374 Vgl. Sartori, Giovanni: *Demokratietheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992, S. 439.

the Asiatic idea, *only a garden*; but this garden will be a most delightful abode, compared with the savage forest in which men have so long wandered.“³⁷⁵

Doch wer sind die Gärtner dieser Ordnung? Wer sind jene, die sich der sich stets verschiebenden, wachsenden und wuchernden Welt annehmen? Es ist die Bürokratie. Nur sie ist zu jener stetigen Arbeit in der Lage, die den modernen industriellen Gesellschaften, die wirkungsmächtigen Dynamiken unterliegen, das nötige Maß an Struktur und Dauerhaftigkeit verleiht.³⁷⁶ Bentham hat ein positives Bild der Bürokratie, die in seinen Augen wirkungsmächtig den allgemeinen Nutzen antizipiert. Sie ist es, die dem modernen Individualismus durch eine formalisierte bzw. legale Herrschaft den Raum bereitstellt, in dem er sich entfalten kann.³⁷⁷ Deren Funkzionieren liegt in der Transparenz der Institutionen begründet, die durch interne und externe Überwachungsrouitinen gewährleistet werden muss. Der Hauptverdienst der bürokratischen Herrschaft im Namen des allgemeinen Nutzens ist dabei die Ausschaltung der aristokratischen Willkürherrschaft.

Im Übrigen entfaltet der Staatsapparat jene Kraft, die den Markt im Namen des Wohlergehens des Volkes zu regulieren hat. Insbesondere gilt dies für den Bereich Bankwesen und Geldsystem, dem Bentham kein Vertrauen schenkt. L.J. Hume schreibt hierzu:

„As he [Bentham, G.R.] extended his knowledge of economic process he recognized a growing list of circumstances in which individual's knowledge and power might be increased by judicious governmental action, and even some circumstances in which their inclinations to promote output might be usefully stimulated. The last point followed from a recognition that in practise there could be a gap between private net profit and social net product. In the course of the same economic studies he recognized that the working of market forces would leave gaps in the provision of desirable goods and services – especially those useful to poorer members of society – and that it might even have harmful effects. His most radical critique of markets related to the system of money and banking, where he feared that their unregulated working would tend to produce an ever-increasing quantity of paper money, ever-rising

375 Bentham, Jeremy: Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation, in: Bentham, Jeremy (Autor): Bowring, John (Hrsg.): The Works of Jeremy Bentham, Band I, William Tait, Edinburgh 1843, S. 194.

376 Siehe dazu: Hume, L.J.: Bentham and Bureaucracy. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics. Cambridge University Press, Cambridge 1981.

377 Vgl. ebd., S. 257-258.

prices and ultimately the bankruptcy of the banking system and genereal economic disruptions and distress.“³⁷⁸

Mit dieser Einschätzung nähert sich Jeremy Bentham Edmund Burkes skeptischer Position in Bezug auf das Finanzkapital, die sich – entgegen Benthams Einschätzung Burkes – auch als eine Position der Verantwortungsethik verstehen lässt. Burke stellte bereits 1790 in seiner schnell populär gewordenen Schrift *Reflections on the Revolution in France* heraus, „[...] dass die ersten und ursprünglichen Ansprüche auf Schutz von Seiten der bürgerlichen Gesellschaft nicht den Forderungen der Staatsgläubiger, sondern dem Eigentum der Bürger gebühren. Diese Ansprüche des Bürgers müssen über alle andern gelten: sie stehen voran nach der Zeitfolge: sie sind von höherer Ordnung auf der Stufenleiter der Rechte: sie sind unleugbar wichtiger im System der Billigkeit.“³⁷⁹

Ich komme nun zur resümierenden Schlussbetrachtung des Staatsbildes von Bentham und Marx. Zunächst ist dabei festzuhalten, dass sich der Staatsbegriff wie der Souveränitätsbegriff bei beiden Autoren über die Zeit verschiebt und nicht immer klar zu bestimmen ist. So spricht Bentham in seinen frühen Schriften und scheinbar unbeabsichtigt alternierend von Regierung, Staat oder politischer Gemeinschaft. Marx' Staatsbegriff ist weniger fluktuierend, wird aber in den historischen Kontexten seiner Analysen verschieden aufgeladen. Gehäuft tritt der Staat bei Marx als scheinbar eigenmächtige Repressionsinstanz des Bürgertums gegenüber der Arbeiterschicht hervor. Der Staat im ursprünglichen Sinne ist Marx ein rechtsbildendes Instrument der besitzenden Minderheit zur Niederhaltung der Mehrheit.

Dabei bleibt am Ende der Betrachtung das Paradoxon, dass Marx sowie auch Bentham den Staat als ein Instrument der Sicherung bürgerlichen Eigentums beschreiben. Für Marx ist dies negativ, da das Bürgertum nicht die Allgemeinheit der in Klassengegensätze gespaltenen Gesellschaft ist. Umgekehrt ist dies für Bentham eine von ihm bejahte notwendige Grundfunktion des Staates. Dies ist darin begründet, dass Bentham im Bürgertum die Substanz der kommenden egalitären Gesellschaft sieht, die sich selbst eine transparente Ordnung zu geben hat, um „sinisteren“ Eliten und Parteiungen effektiv entgegenzuwirken.

Eine weitestgehende Gemeinsamkeit zwischen beiden besteht in ihrer Ablehnung des Anarchismus. Der Staat muss, trotz und wegen seiner Machtmittel und Freiheitseinschränkungen, bestehen bleiben. Er kann nicht einfach abgeschafft werden. Die bürgerliche Freiheit ist in Benthams Augen erst durch die Abgabe ver-

378 Vgl. ebd., S. 131.

379 Burke, Edmund (Autor); Gentz, Friedrich (Hrsg.): Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen. Akademie Verlag, Berlin 1991 (1790), S. 212.

meintlicher natürlicher Freiheiten erkaufbar, eine Gewaltenteilung innerhalb des souveränen Volkes dagegen ein anarchistischer Trugschluss. Marx sieht die durch den Staat ermöglichte Steuerung der Gesellschaft und betont deren Wichtigkeit für die Übergangszeit der Diktatur des Proletariats. Durch diese sollen Klassen und Parteien aufgelöst werden. Endlich sollen nur noch Gattungswesen einander gegenüberstehen, die sich als Freie und Gleiche aufeinander beziehen. Bei Bentham sollen individualisierte Bürger an die Stelle von Parteien treten. Die Organisation der Gemeinschaft wird in Marx' teleologischer Vorstellung zu einer gemeinsamen Verwaltung der Sachen. Als solche ist sie von Gruppeninteressen losgekoppelt und der Allgemeinheit verpflichtet. Letztlich sind beide Denker der Demokratie als Staatsform verpflichtet und wenden sich hierbei gegen ein von Gruppen dominiertes politisches System.³⁸⁰

Beide Demokraten bestimmen das Volk als Souverän. Beide sind der Ansicht, dass der Staat zwar seine Aufgaben delegieren kann, doch die Souveränität des Volkes unteilbar ist. Bentham wendet sich explizit gegen die sich auf Montesquieu berufende Vorstellung einer Gewaltenteilung.³⁸¹ So entwirft er ein von der informierten Öffentlichkeit getragenes Kontrollsystem zur Überwachung der Regierung. Marx' Staatsdenken resümiert Manfred G. Schmidt warnend mit:

„Marx' Theorien kann man nicht ursächlich verantwortlich machen für das Tun und Lassen der Staatsmacht und der politischen Organisationen, die sich später auf seine Lehren berufen sollten. Gleichwohl besteht zwischen diesen Denkgebäuden und Marx' Lehre ein inneres Band. Marx' Lehre von der revolutionären Direktdemokratie setzt auf die rätedemokratisch konzipierte Fusion von Exekutive, Legislative und Judikative. Mehr noch: Sie steigert die ältere Lehre von der unteilbaren, unveräußerlichen Souveränität und obendrein auch die radikale Volkssouveränitätslehre von Rousseau, indem sie beiden den Klassenkampf- und den Revolutionsgedanken hinzufügt. Marx' Lehre ist zudem Einfallstor für die Verselbständigung der Legislative, der Exekutive und der Judikative, und zwar bis zum Extrem des terroristischen Einsatzes der Staatsgewalten gegen Missliebige. Insoweit reichen starke Verbindungslinien von Marx' politischer Theorie bis zur Theorie und Praxis marxistisch-leninistischer Partei- und Staatspolitik. Nicht zufällig beruft Lenin sich in *Staat und Revolution* bei seiner Kritik am Parlamentarismus auf Marx' Kommune-Schrift (Lenin 1918) und der Theorie und

380 Hinzu kommt, dass beide die Kirchen und deren Einfluss auf den Staat kritisieren.

381 Vgl. Bentham, Jeremy: *Anarchial Fallacies*, in: Bentham, Jeremy (Autor): Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham*, Band I, William Tait, Edinburgh 1843, S. 520.

Praxis der sogenannten ‚Volksdemokratie‘ der sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas bis Ende der 1980er Jahre [...]“³⁸²

Jeremy Bentham lässt in fast identischer Weise zu Marx die Teilung zwischen Exekutive, Legislative und Judikative fallen, indem er ein Parlament unter den Blicken der Nation bevorzugt. Bentham und den ihm nachfolgenden Utilitaristen wurde weit weniger häufig als Marx ein totalitäres Denken vorgeworfen. Eine Ausnahme stellt Gertrude Himmelfarbs Kritik Benthams dar.³⁸³ In beiden Fällen ist ein solcher Vorwurf jedoch unangemessen. Bentham ist zwar Vertreter eines politischen Absolutismus, insofern er sich gegen eine Gewaltenteilung ausspricht, die bürgerlichen Grundrechte jedoch will auch er gewahrt sehen. Bentham wie Marx waren nicht an der Abschaffung liberaler Freiheitsrechte, sondern an deren Ausbau bzw. praktischer und universeller Realisierung orientiert. Das „private“ Eigentum bildet hier eine Ausnahme, da es im Namen der Demokratie nicht unbeschnitten bleiben kann. Nicht nur Marx, sondern auch Bentham möchte das Eigentum im Namen der sozialen Qualität einer politischen Gemeinschaft einer Redistribution unterziehen. Marx will dies grundlegend, Bentham nur sehr moderat, teilweise im Rahmen eines steuerfinanzierten Wohlfahrtsstaates, der zugleich den größten Teil des Eigentums seiner Bürger unter Schutz stellt und dabei insbesondere das Erbe besteuert, zugleich aber auch unter der Ägide privatwirtschaftlicher Akteure.

Bei der Betrachtung der Staatsbilder beider politischer Theoretiker zeigt sich deren demokratische Grundhaltung. Beide wollen den Staat, in seiner Funktion als entscheidendes Instrument zur Organisation der Gesellschaft, im Namen des Allgemeininteresses von eigeninteressierten Gruppen (d.h. Eliten oder Klassen) frei halten. Wie abschließend deutlich wurde, sehen Marx sowie Bentham dabei zugleich auch die begrenzte Wirkungsmacht ihrer jeweils angestrebten gesellschaftlichen Ordnungen. Diese mögen Missstände verhindern und Unglück verringern, doch auf individueller Ebene können sie niemals unmittelbares Glück schaffen. Der konkrete Inhalt eines persönlich erfüllten Lebens muss von den Individuen selbst bestimmt werden.³⁸⁴

382 Schmidt, Manfred G.: *Demokratietheorien. Eine Einführung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008, S. 157-158.

383 Himmelfarb, Gertrude: *The Haunted House of Jeremy Bentham*. Duke University Press, Durham, N.C. 1965.

384 Marx bezieht sich stets eher auf die Freiheit als auf das Glück. Mit dem nicht unproblematischen Freiheitsbegriff von Marx setzt sich Frederick Neuhouser auseinander. Siehe dazu: Neuhouser, Frederick: Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhr-

Doch Inwiefern ist nun der Staat im Denken beider als Instrument der Öffentlichkeit zu verstehen? Bei Bentham wird die Öffentlichkeit als ultimates Tribunal des Nutzens ins Positive gewendet. Mit einer solchen Öffentlichkeitskonzeption als Schutzschild gegen sinistre Gruppeninteressen betrat Bentham politiktheoretisches Neuland. Mit seiner für die französische Constituante abgefassten Schrift *Political Tactis* (1790) war er gemäß Jürgen Habermas' Einschätzung der Erste überhaupt, der sich in monografischer Form dem Zusammenhang von öffentlicher Meinung und dem Prinzip der Öffentlichkeit des politischen Geschäftsgangs widmete.³⁸⁵

Benthams Streben nach Transparenz und Operationalisierbarkeit birgt die Gefahr in sich, dass Effektivierungsstreben an die Stelle der politischen Auswahl normativer Ordnungen tritt. Gleiches gilt wohl für Marx' Idee einer zukünftigen Verwaltung der Dinge. Unklar bleibt bei Bentham, wie genau die das Parlament beobachtende Öffentlichkeit als Tribunal der öffentlichen Meinung seine Stimme erheben kann. Es scheint vielmehr, dass Bentham allein auf den psychologischen Effekt gefühlter Beobachtung setzt. Bloßes Hintergrundrauschen kann allerdings höchstens stören, wirkliches Sprechen hingegen ist von anderer Qualität und setzt Kompetenz voraus. Diese sieht Bentham seinerzeit nur bedingt gegeben, hofft aber auf deren baldige Entfaltung mittels der Presseberichterstattung über die Parlamentstätigkeiten. Generell scheint es aber, dass Bentham der öffentlichen Meinung einen sehr hohen, fast utopischen Vernunftgrad bzw. eine ausgeprägte Entscheidungskompetenz zuspricht,³⁸⁶ die zunächst immer daran interessiert ist, Missbräuche politischer Macht zu verhindern.³⁸⁷

kamp, Berlin 2013, S. 25-47; sowie: Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 57-80.

385 Vgl. Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1983 (1962), S. 123.

386 Vgl. Cutler, Fred: Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal, in: The Public Opinion Quarterly, Volume 63, No. 3, 1999, S. 327.

387 Entsprechend ambivalent ist Fred Cutlers Einschätzung: „Bentham is clearest in championing the legitimacy of the Public Opinion Tribunal's influence but rather opaque on the details of its content and operation. Most readers will ask: Who is part of the decision making body? What information do they receive? How do they develop political preferences? How do they evaluate government? And how does all this influence their behavior?“ Ebd., S. 327.

4.3 KRITIK DER MENSCHENRECHTE

In diesem Kapitel möchte ich untersuchen, wie Jeremy Bentham und Karl Marx die Idee der Menschenrechte bewerten und inwiefern sie diese mit dem Prinzip der Demokratie in ein Verhältnis setzen. Ausgangspunkt sind hierbei die bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts. Neben Benthams liberaler Perspektive und Marx' sozialistisch-kommunistischer Orientierung wird bei der Betrachtung auch auf Edmund Burke (1729–1797) Bezug genommen. Dessen von einem konservativen Geist geprägte *Reflections on the Revolution in France* (1790) sind eine Reaktion auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.

Die Menschenrechte waren vermeintlich immer schon da, und doch wurden sie zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt „entdeckt“ und deklariert. In dem Moment, da sie erstmalig auftauchen, wird ihnen bereits Selbstevidenz zugesprochen. Vielsagend heißt es in der Präambel der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1776: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“³⁸⁸ Am Beginn der folgenden Betrachtung steht ein Paradox: Trotz der behaupteten Selbstevidenz war auch die Deklaration der Menschenrechte vonnöten. Im Moment ihrer Geburt wurden sie als etwas immer schon Bestehendes, nur zeitweise Vergessenes konzeptualisiert. So heißt es in der 1789 in der französischen Nationalversammlung verkündeten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte:

„In Erwägung, daß die Unkenntnis, das Vergessen und die Mißachtung der Menschenrechte die alleinigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind, haben die als Nationalversammlung konstituierten Vertreter des französischen Volkes beschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Menschenrechte darzulegen, damit diese Erklärung allen Gliedern des Gesellschaftskörpers ständig gegenwärtig ist und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erinnert; damit die Handlungen der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt in jedem Augenblick mit dem Endzweck jeder politischen Einrichtung verglichen werden; damit die Ansprüche der Bürger, fortan auf einfache und unbestreitbare Grundsätze gegründet, sich immer auf die Erhaltung der Verfassung und das Glück aller richten mögen.“³⁸⁹

388 The Declaration of Independence, in: Hardt, Michael (Hrsg.): Thomas Jefferson. The Declaration of Independence, Verso, London 2007, S. 16.

389 Zit. in: Gauchet, Marcel: Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 9-10.

Trotz dieser Explosion der politischen Deklarationen der Menschenrechte Ende des 18. Jahrhunderts kamen diese nicht aus dem Nichts. Bereits die Idee des modernen Naturrechts war zunächst eine kritische Reaktion auf den Absolutismus, der sich mit der Lehre von einer natürlichen Hierarchie rechtfertigte.³⁹⁰ Insbesondere John Locke (1632–1704) popularisierte als einer der ersten politischen Philosophen der Aufklärung die Lehre von natürlichen Rechten eines jeden Individuums, wobei er diese theologisch begründete. Auch bei Thomas Hobbes (1588–1679) sind es Freie und Gleiche, die sich jedoch, bedingt durch ihr Sicherheitsinteresse, dazu entschließen, sich einem Dritten zu unterwerfen.

Der Menschenrechtsdiskurs speiste sich jedoch nicht nur aus den politiktheoretischen Überlegungen der Aufklärung. Die Historikerin Lynn Hunt beschreibt mit ihrem kulturwissenschaftlichen Ansatz in ihrem Buch *Inventing Human Rights – A History* (2007) das Vorfeld des Menschenrechtsdiskurses der Aufklärung. Die Aufklärung war in der literaturwissenschaftlichen Kategorisierung auch die Zeit der Empfindsamkeit, die in etwa vom frühen 18. Jahrhundert bis zur Jahrhundertwende dauerte. Neben dem Rationalismus der Aufklärungsphilosophie entstand in Musik und Literatur eine Ideenwelt, welche die Emotion als privilegierten Zugang zur Welt erachtete. Während in der politischen Theorie die Leidenschaften beargwöhnt wurden und durch rationale Interessen ersetzt werden sollten,³⁹¹ stellte die zeitgenössische Literatur die emotionale Person als positives Beispiel heraus. Zeugnis davon gibt etwa Jean-Jacques Rousseaus Briefroman *Julie oder Die neue Heloise* (1761) oder Samuel Richardsons Roman *Pamela oder die belohnte Tugend* (1740). Für Lynn Hunt war es jene populäre Literatur, die über den psychologischen Mechanismus der Identifikation mit den literarischen Figuren das Mitleid bzw. die Fähigkeit zur Empathie ausbildete.³⁹² Nach dieser literarischen Erfahrung war es ungleich schwerer, sich gegenüber dem Leid von Mitbürgern unbetroffen zu zeigen. Und auch die im 18. Jahrhundert stattfindende zunehmende Lösung des einzelnen Menschen aus traditionellen gemeinschaftlichen Lebenszusammenhängen hinterließ nach Lynn Hunt Spuren im Selbstverständnis und in der Erwartungshaltung gegenüber Dritten. Das kulturelle Selbstverständnis des Menschen des 18. Jahrhunderts

390 Vgl. Waldron, Jeremy: Introduction, in: ders. (Hrsg.): *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London; New York 1987, S. 7.

391 Vgl. Hirschman, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

392 Vgl. Hunt, Lynn: *Inventing Human Rights. A History*, W. W. Norton & Company, New York; London 2007, S. 32.

geriet in vielen Momenten ins Rutschen, lange bevor jenen langsamen Wandlungen kultureller Praktiken eine politische Revolution folgte.³⁹³

„Autonomy and empathy did not materialize out of thin air in the eighteenth century; they had deep roots. Over the long term of several centuries, individuals had begun to pull themselves away from the webs of community and had become increasingly independent agents both legally and psychologically. Greater respect for bodily integrity and clearer lines of demarcation between individual bodies had been produced by the ever rising threshold of shame about bodily functions and growing sense of bodily decorum. Over time, people began to sleep alone or only with a spouse in bed. They used utensils to eat and began to consider repulsive such previously acceptable behavior as throwing food on the floor or whipping bodily excretions on clothing. The constant evolution of notions of interiority and depth of psyche from the Christian soul to the Protestant conscience to eighteenth-century notions of sensibility filled the self with a new content. All these processes took place over a long time period. But there was a spurt in the development of these practices in the second half of the eighteenth century. The absolute authority of fathers over their children was questioned. Audiences started watching theatrical performances or listening to music in silence. Portraiture and genre painting challenged the dominance of the great mythological and historical canvases of academic painting. Novels and newspaper proliferated, making the stories of ordinary lives accessible to a wide audience. Torture as part of the judicial process and the most extreme forms of corporal punishment both came to be seen as unacceptable. All of these changes contributed to a sense of the separation and self-possession of individual bodies, along with the possibility of empathy with others.“³⁹⁴

Schon im frühen 19. Jahrhundert nahm mit dem Einsetzen der Restaurationszeit der Diskurs um die auf kulturellen Sedimenten ruhenden Menschenrechte zunächst

393 So auch: Chartier, Roger: *Die kulturellen Ursprünge der französischen Revolution*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1995. Chartier stellt unter anderem eine schleichende Veränderung der Lesepraxis der zunehmend alphabetisierten Franzosen fest. Dominierte vormals das dogmatische Vorlesen aus der Bibel, wandelte sich das Lesen nun mit der zunehmend zirkulierenden profanen Literatur. Die Leser, die u.a. mit pornografischen Fiktionen über das höfische Leben konfrontiert wurden, entwickelten eine kritisch-relativierende Haltung zum Wahrheitsgehalt von Texten und Karikaturen. Jene kritische Haltung übertrug sich auch auf das allgemeine Verständnis der politisch-sozialen Lage des Landes, während der König durch seine literarischen Spiegelungen an Erhabenheit verlor.

394 Hunt, Lynn: *Inventing Human Rights. A History*, W. W. Norton & Company, New York; London 2007, S. 29-30.

wieder ab, insofern nun andere Leitbegriffe wie „Zivilisation“, „Rasse“, „Nation“ oder „Klasse“ den politischen Kämpfen dominierten.³⁹⁵ Erst im 20. Jahrhundert wurden die Menschenrechte in der Folgezeit des Zweiten Weltkrieges zur Basis internationaler Verständigungsprozesse (*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, UNO 1948) sowie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich zur Grundlage staatlicher Außenpolitiken oder gar militärischer Interventionen.³⁹⁶ Dennoch wurden die Menschenrechte erstmals in der unmittelbaren Folge der Französischen Revolution breitenwirksam in der politischen Theorie diskutiert. Mit Bezug auf die Deklaration entfaltete sich eine intensive Debatte über das Für und Wider jener Rechte.

Der irisch-britische Schriftsteller und Politiker Edmund Burke reagierte in einer wirkungsmächtigen Schrift auf die revolutionären Ereignisse jenseits des Kanals. Burkes Streitschrift *Reflections on the Revolution in France* (1790)³⁹⁷ richtete sich jedoch nicht in erster Linie an die Akteure in Paris, sondern eher auf das englische Publikum. Burkes emotional geladene Rhetorik zielte darauf ab, jenen vermeintlich gefühlskalten Rationalismus der Revolutionäre und ihrer Sympathisanten zu diskreditieren. Burkes Schrift attackierte explizit die englischen radikalen Demokraten, die die Französische Revolution begrüßten. Prominentes Mitglied dieser war der von Burke namentlich genannte Prediger und Philosoph Richard Price (1723–1791) mit seiner Streitschrift *A Discourse on the Love of our Country* aus dem Jahr 1789. Für Burke setzte Price in seiner Schrift die Revolution von 1789 fälschlicherweise mit der *Glorious Revolution* von 1688/89 gleich. Diese Annahme war durchaus begründet, insofern die radikalen Demokraten Englands in der Französischen Revolution eine Fortführung der Ideen der *Glorious Revolution* erblickten. Burke hingegen sah die *Glorious Revolution* als das Fundament der gemischten und über die Zeit bewährten politischen Verfasstheit Englands. Für ihn hatte 1789 somit nichts mit 1688 zu tun. Das zentrale Ergebnis der *Glorious Revolution* bestand für ihn vielmehr darin, dass der König den anglikanischen Glauben annehmen und die Rechte des Parlaments anerkennen musste. Seitdem galt in England nicht einfach der König als Souverän, sondern der „King-in-parliament“. Bedrohlich aber erschien Burke in erster Linie die Haltung der englischen Revolutionsfreunde, die glaubten, gewachsene gesellschaftliche Ordnungen und die in diesen gewachsenen Rechtsord-

395 Vgl. Hoffmann, Stefan-Ludwig: Einführung. Zur Genalogie der Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.): *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Wallstein Verlag, Göttingen 2010, S. 7–40.

396 Vgl. ebd., S. 7–37.

397 Burke, Edmund (Autor); Gentz, Friedrich (Hrsg.): *Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen*. Akademie Verlag, Berlin 1991 (1790).

nungen durch abstrakte, metaphysisch hergeleitete Menschenrechte ersetzen zu können. Ein solcher radikaler Einschnitt könne, so Burke, nur zu Chaos und Gewalt führen. Der mit der Menschenrechtsidee verbundene Gedanke des Individualismus erschien Burke als zerstörerisch gegenüber tradierten Sozialordnungen, die stets in sich differenziert waren und jeder Person ihren natürlichen Platz zuwiesen. Burkes Schrift wurde im Nachhinein prophetische Kraft zugesprochen, insofern er scheinbar den Terror der Jakobiner voraussah. Als Burkes Pamphlet im November 1790 erschien, dauerte die Revolution gerade ein Jahr an. Zu jenem Zeitpunkt waren zwar die Güter der Kirche vor dem Hintergrund der drückenden Schuldenkrise bereits nationalisiert und die Rechte des Königs beschnitten worden, doch die blutigen politischen Verfolgungen der Jahre 1792 bis 1794 standen noch aus.

Burkes rhetorisch viel gelobte Kritik zielte darauf ab, einen historischen Prozess aufzuhalten, den gute sechzig Jahre später Karl Marx in das Zentrum seines Denkens stellte. Auch Karl Marx sah wie Edmund Burke die Rolle der politischen Bourgeoisie – als Trägergruppe der ersten Phase der Französischen Revolution – darin bestehend, dass sie die Privilegien des Adels aufbrach und nach und nach eine individualisierende Marktgesellschaft errichtete. Was für Burke jedoch als eine beklagenswerte Tragödie erschien, erachtete Karl Marx als ein notwendiges Moment im Geschichtsverlauf:

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpfen, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose bare Zahlung. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt, sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt.“³⁹⁸

Jeremy Bentham sollte sich, wie Edmund Burke, als ein Kritiker der Menschenrechtsidee erweisen, wenn auch auf rechtspositivistischer Basis. Benthams Ideal war, im Gegensatz zu der von Burke angestrebten organischen ständischen Ordnung, das einer weitestgehend rationalisierten bürgerlichen Gesellschaft ohne historischen Ballast. Zugleich aber wandte sich Bentham wie Burke gegen die Idee der Menschenrechte. Bereits in der Auseinandersetzung mit William Blackstone (*A*

398 MEW 4, S. 464-465.

Comment on the Commentaries und *A Fragment on Government*, 1776) schrieb Bentham gegen die Idee eines Naturrechts an:

„There are no such things as any ‚*precepts*‘, nothing ‚by which man is *commanded*‘ to do any of those acts pretended to be enjoined by the pretended law of Nature. If any man knows of any let him produce them. If they were producible, we should not need to be puzzling out the business of ‚discovering‘ them, as our author [William Blackstone, G.R.] soon after tells us we must, by the help of reason.“³⁹⁹

In der Schrift *Anarchical Fallacies* (um 1795 verfasst, jedoch erst 1843 publiziert)⁴⁰⁰ bezeichnete Bentham, seiner bereits früh formulierten Naturrechtskritik treu bleibend, die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als „Unsinn auf Stelzen“. Unter dem Titel *Nonsense upon Stilts* wurde diese Schrift 2002 zusammen mit anderen Texten Benthams wiederveröffentlicht.⁴⁰¹ Die Vorstellung, dass alle Menschen frei und gleich geboren seien, hält Bentham angesichts des Faktischen für absurd.⁴⁰² Die französische Menschenrechtsdeklaration begehe den grundsätzlichen Fehler, den Istzustand mit dem Sollzustand zu verwechseln.⁴⁰³ Zudem habe es nie einen tatsächlichen Naturzustand freier und gleicher Individuen gegeben, sondern nur verschiedenste Formen sozialer Verbände.⁴⁰⁴ Für Bentham gibt es keine natürliche Freiheit, sondern nur eine negativ definierte Freiheit gegen-

399 Bentham, Jeremy (Autor); Burns, J.H. (Hrsg.); Hart, H.L.A. (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, Athlone Press, London 1977, S. 13-14.

400 Vgl. Waldron, Jeremy: Introduction, in: ders. (Hrsg.): *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London; New York 1987, S. 4.

401 Bentham, Jeremy: *Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002.

402 Vgl. ebd., S. 323.

403 Vgl. Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian: Editorial Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002, S. xxxv.

404 Vgl. Hoffmann, Thomas: *Jeremy Bentham*, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler 2012, S. 69.

über Dritten bzw. äußerem Zwang.⁴⁰⁵ Der Staat der Bürger ermöglicht diese nützliche Freiheit, doch können diesem keine Grenzen durch die Proklamation einer faktisch nicht existenten natürlichen Freiheit des Menschen auferlegt werden.⁴⁰⁶ Rechte müssen zwar notwendigerweise hergeleitet und postuliert werden, jedoch ohne die Fiktion einer höheren Herkunft. Einzig und allein ihre Nützlichkeit für den Staat der bürgerlichen Gesellschaft sei entscheidend.⁴⁰⁷ Thomas Hoffmann erläutert Benthams Position folgendermaßen:

„Rechte kann ein Einzelner nur aufgrund geltender juridischer Gesetze haben. Juridische Gesetze sind jedoch keine Naturgesetze. Sie existieren nicht einfachhin und gehen auch nicht der Konstitution eines Staates voraus. Gesetze und die mit ihnen einhergehenden Rechte (und Pflichten) können vielmehr nur das Resultat von Staatsgründungen und Verfassungsgebungsprozessen sein. Daher können sie aber sinnvollerweise auch nur für einzelne Bürger als Angehörige eines jeweils bestimmten staatlichen Rechts- und Regierungssystems gelten, nicht jedoch für jeden Menschen als solchen, gleich ob er nun Bürger des betreffenden Staates ist oder nicht.“⁴⁰⁸

Doch wie gestaltete sich das konkrete Verhältnis Benthams zu den französischen Revolutionären? Trotz grundlegender theoretischer Differenzen war die gegenseitige Anziehung zunächst doch groß. Die Beziehung zwischen Jeremy Bentham und der Französischen Revolution, deren Revolutionäre ihn immerhin zum Ehrenbürger ernannten, war keine einfache.⁴⁰⁹ Das Wechselspiel zwischen beiden erweist sich

405 Vgl. ebd., S. 69.

406 Vgl. ebd., S.68-89.

407 Vgl. Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian: Editorial Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002, S. xxxv.

408 Hoffmann, Thomas: *Jeremy Bentham*, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler 2012, S. 69.

409 Mary P. Mack merkt hierzu an: „Like the principle of utility itself, Benthams general principle of revolution remained the same throughout his life. His prepossessions were always in favour of establishments. The first subordinate end of good government is security, settling and guaranteeing expectations, and revolution is anarchy, the enemy of security. Revolution may, however, be Utilitarian.“ Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 411.

bei genauerer Betrachtung als komplex. Zu Beginn der Revolution begleitete Bentham die Entwicklung mit Wohlwollen. Er stand im Austausch mit der Nationalversammlung und versuchte seine Reformideen auch den Franzosen zur Verfügung zu stellen. Doch fand diese Episode ihr Ende, als Bentham von den Enteignungen und blutigen politischen Prozessen erfuhr. Die Schockwirkung der radikalen Phase der Revolution bewirkte bei ihm eine Rücknahme bereits formulierter demokratischer Ideen (wie z.B. einer angedachten Ausweitung des Wahlrechts). Angesichts der französischen Lage hielt er es nicht mehr für angebracht, solche radikaldemokratischen Ideen in England zu propagieren. Zu diesem Zeitpunkt scheute er davor zurück, den Besitzlosen und vor allem uninformierten einfachen Leuten politische Macht zuzusprechen. Wie im Kommentar Philip Schofields deutlich wird, fehlte es in Benthams Wahrnehmung vor allem noch an dem, was er später eine „aufgeklärte Öffentlichkeit“ nennen sollte:

„The execution of Louis XVI on 21 January 1793 was the prelude to the French declaration of war on Britain on 1 February 1793. It was in these circumstances that Bentham became, if anything, antidemocratic. He identified the ‚characteristic properties‘ of a democratic government as ignorance, violence, extravagance, discontent, frequent wars, and danger of a violent revolution. The feature which he criticized most severely was the ignorance, or lack of intelligence, of the people to conduct the business of government. Democracy, and particularly direct democracy, obliterated the division of functions between legislators and other members of the community: ‚You employ one man to make laws for you as you employ another man to make shoes.‘ Even among the well-educated there were few who were ‚equal to the business of government‘. Yet in a democracy everyone needed to take an interest in and understand public affairs: ‚To choose men he must judge them – to judge them he must judge their measures – to judge their measures he must understand what are the measures that in every case ought to have been adopted.‘ Such intelligence was beyond the capacity of the people: ‚The people are at *will* – they have no reason, no understanding.‘ They were capable of dealing only with simple propositions, and even then were dictated to by their feelings, and in particular by their attachment personalities.“⁴¹⁰

Dennoch, trotz dieser zeitweisen skeptischen Haltung infolge der Französischen Revolution blieb Bentham langfristig unnachgiebig in seinem Willen zur Reform.⁴¹¹ Erst um 1809, als seine Frustration über das stagnierende Panoptikum-Projekt ihn das „sinister interest“ der politischen Klasse entdecken ließ, wandelte sich Bentham

410 Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 100-101.

411 Vgl. ebd., S. 103.

zum kompromisslosen Reformers und Kopf des *philosophical radicalism*. Die Französische Revolution war demnach nicht der Moment der Radikalisierung Benthams. Stattdessen wurde sie vielmehr der Anlass für eine mehrjährige Unterbrechung in seiner herrschaftskritischen Entwicklung, in der er sogar das englische politische System, wie auch das englische Recht, dessen Kritik er sich zeitlebens verschrieb, in manchen Punkten zu loben begann, während er umgekehrt die Menschenrechtsklärung der Revolutionäre mit einer fundamentalen Kritik bedachte.⁴¹²

Benthams Kritik an den Menschenrechten, wie sie in den amerikanischen Kolonien und später auch im revolutionären Frankreich proklamiert wurden,⁴¹³ ist ganz vom Geiste seines kalkulierenden Utilitarismus bestimmt. Die utilitaristische Haltung, die sich möglichst rational auf die grüblerische Suche nach dem gangbarsten Weg hin zum Glück der größten Zahl begibt, ist für Bentham nicht vereinbar mit einem Menschenrechtsbegriff, der emphatisch, emotional aufs Äußerste beladen und einklagbar gegenüber jeder Form von Regierung sein soll. Die rationale Abwägung im Interesse des Glücks war für ihn unverträglich mit einem quasireligiösen metaphysischen Prinzip, das von nun an jedoch allen Gesellschaften keine Ruhe mehr lassen sollte. Bezeichnend für seine antimetaphysische Haltung ist seine unmittelbare Reaktion, die er im August 1789 in einem Brief Jacques-Pierre Brissots kundtat:

„I am sorry you have undertaken to publish a Declaration of Rights. It is a metaphysical work – the *ne plus ultra* of metaphysics. It may have been a necessary evil – but it is nevertheless an evil. Political science is not far enough advanced for such a declaration. Let the articles be what they may, I will engage they must come under three heads – 1. Unintelligible; 2. False; 3. A mixture of both. You will have no end that will not be contradicted or superseded by the laws of details which are to follow them.... What, then, will be the practical evil? Why this: you can never make a law against which it may not be averred, that by it you have abrogated the Declaration of Rights; and the averment will be unanswerable. Thus, you will be compelled either to withdraw a desirable act of legislation – or to give a false colouring (dangerous undertaking!) to the Declaration of Rights. The commentary will contradict the text.... The best thing that can happen to the Declaration of Rights will be, that it should become a dead letter; and that is the best wish I can breathe for it.“⁴¹⁴

412 Vgl. ebd., S. 107-108.

413 Siehe dazu auch: Hart, H.L.A.: Bentham and the United States of America, in: The Journal of Law & Economics, Volume 19, No. 3, 1776: The Revolution in Social Thought (Oct., 1976), S. 547-567.

414 Zitiert in: Schofield, Philip: Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 59.

Für Bentham war das vormoderne Naturrecht, das einen König von Gottes Gnaden legitimierte, nicht weniger absurd als das moderne. Beide stellen für ihn eine willkürliche Festschreibung von Rechten auf Ewigkeit dar. Rechte jedoch sollten dem Kalkül der (möglichst aufgeklärten, utilitaristisch denkenden) Mehrzahl überlassen werden. Wird die Mehrzahl von einem gesellschaftlichen System belastet, so wird sie sich auch ohne pathetische Metaphysik von ihren Fesseln befreien.⁴¹⁵

Doch betrachten wir Benthams Kritikpunkte im Einzelnen. Folgt man der Analyse des Bentham-Kenners und Herausgebers Philip Schofield,⁴¹⁶ finden sich mindestens fünf Hauptkritikpunkte: 1.) Eine solche Deklaration von natürlichen Rechten, die unantastbar außerhalb einer jeden politischen Verfasstheit stehen, habe die Tendenz Anarchie zu begünstigen, denn sobald Teile des Volkes ihre natürlichen Rechte in irgendeiner Form beschränkt sehen, werden diese sich zum Widerstand erheben. Auf Dauer wird so jeder Versuch politischer Selbstorganisation durch die Proklamation von ewigen Menschenrechten unterspült. 2.) Die abstrakten und umfassenden Vorschläge der Erklärung werfen die Frage auf, inwiefern ein solcher Katalog für unterschiedliche Länder wie Frankreich oder England überhaupt in gleichem Maße geeignet sein kann. Einzelne Behauptungen der Erklärungen mögen in spezifischen Kontexten von zweifelhaftem Nutzen sein. Innerhalb des Kataloges aber, der allen Menschen ihre Rechte bewusst macht und darüber hinaus für alle Kontexte geeignet sein soll, entziehen sich die einzelnen Behauptungen einer kritischen Prüfung. 3.) Anstatt die selbstgerechten und feindseligen Leidenschaften des Menschen zu beschränken, entfacht die Menschenrechtserklärung in ihrem Pathos ebendiese egoistischen und damit gegenüber der politischen Ordnung potenziell gewalttätigen Gefühlslagen. 4.) Eine Menschenrechtserklärung lege der politischen Gesetzgebung enge Grenzen auf, die sich angesichts unabsehbarer Lagen, in welche die politische Gemeinschaft zukünftig kommen kann, als kontraproduktiv erweisen können. Eine derart unflexible Regierung wird sich nicht als erfolgreich erweisen können und an widersprüchlichen Anforderungen zerbrechen. Letztlich sei es daher nach Bentham immer besser, Subjekt eines Gesetzeskorpus zu sein als ein bloßes Objekt eines ewigen Gesetzestextes. 5.) Die Menschenrechtserklärung sei ein einziger Missbrauch von Sprache, der nur Verwirrung und Trugschlüsse produziert, denn der bloße Wunsch nach etwas ist nicht mit der tatsächlichen Existenz dessen gleichzusetzen. Oder wie Bentham es auf den Punkt bringt: „But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights; – a reason for wishing that a cer-

415 Vgl. ebd., S. 63-64.

416 Vgl. ebd., S. 63-64.

tain right were established, is not a right – want is not supply – hunger is not bread.“⁴¹⁷

Die hier geäußerten Kritikpunkte weisen Schnittmengen zu Edmund Burkes und Karl Marx' Kritik auf. Mit Burke ist Bentham eine relativistische Kritik der Menschenrechte gemein, insofern diese nicht die lokalen Bedingungen achten. Mit Karl Marx' Kritik stimmt, wie hier noch gezeigt werden wird, Benthams Menschenrechtskritik insofern überein, dass nach diesem die Idee der Menschenrechte den Egoismus befeuert, wie auch darin, dass die Rede von Menschenrechten über die tatsächlichen Verhältnisse hinwegtäusche.

Geht man davon aus, dass Menschenrechte nichts als eine von Wünschen bestimmte Idee von Menschen für Menschen sind, die stets vage und unbestimmt bleiben muss, so zeigt sich, dass sie ein Reservoir der Kritik bieten, dessen sich bedient werden kann, um jegliche politische Organisationsformen zu hinterfragen. Dieser Funktion der Menschenrechte als ein Reservoir der Kritik gesteht Bentham, wie aus seinem weiter oben zitierten Brief an die Nationalversammlung hervorgeht, maximal den Status eines „notwendigen Übels“ zu. Da sich dieses jedoch beim Versuch der politischen Realisierung in Widersprüchen verfangen wird, setzt Bentham stattdessen auf konkrete, am Nutzen orientierte politische Reformen ohne metaphysische Begründung. Dies aber verweist auf die womöglich schlakräftigste Kritik an Benthams Menschenrechtskritik, denn er verkannte die performative Dimension der Menschenrechtserklärung,⁴¹⁸ die insbesondere durch ihren Pathos der höheren Herkunft über die Jahrhunderte hinweg einen starken Sog entfaltete.

Auch Karl Marx stand der Konzeption eines Menschenrechtskatalogs kritisch gegenüber. Diese stellten für ihn eine unzulässige Verallgemeinerung rein formaler Bürgerrechte beziehungsweise der Rechte des egoistischen Bourgeois dar, die in ihrer Konsequenz nichts anderes bewirken, als bestehende soziale Ungleichheiten auf ewig fortzuschreiben. Die während der Französischen Revolution proklamierten Menschenrechte sind für Marx der verschriftlichte Ausdruck des Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre individualistische Existenz gegenüber dem Totalitätsanspruch des Staates durchsetzen will.

417 Bentham, Jeremy: *Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and other Writings on the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002, S. 330.

418 Vgl. Hoffmann, Thomas: *Jeremy Bentham*, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2012, S. 68-70, S. 70.

In seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/1844) behauptete Marx, dass es in Deutschland nur eine universelle Emanzipation geben könne, eine partikuläre Emanzipation aber angesichts der repressiven Zustände der Restaurationszeit keine wirkliche gesellschaftspolitische Relevanz hätte. Die Kritik müsse sich vielmehr von der Religionsfrage lösen, denn die politische und religiöse Emanzipation des Bürgertums sei nicht mit einer universellen menschlichen Emanzipation gleichzusetzen. Expliziert hatte Marx diesen Punkt in seiner Schrift *Zur Judenfrage*, die er von Oktober bis Dezember 1843 erarbeitete (1844 publiziert). Marx stellt darin zunächst Bruno Bauers Betrachtungen zur Judenfrage dar, um diese anschließend einer Kritik zu unterziehen. Bauers Fehler sei es, die Frage der Judenemanzipation als eine theologische Frage zu diskutieren, die sich nur im christlichen Staat als Problem stellt. Marx hingegen möchte die Judenfrage innerhalb des Staats als solchem beziehungsweise das Verhältnis von Staat und Religion überhaupt diskutieren, um so die Judenemanzipation als Moment einer politischen Emanzipation auch in ihrer Bedeutung bezüglich einer möglichen allgemeinen menschlichen Emanzipation zu betrachten.⁴¹⁹

In der marxischen Perspektive erscheint die im bürgerlichen Rechtsstaat etablierte Trennung zwischen anerkannten politischen Fragen einerseits und sozialen Fragen andererseits, unter die beispielsweise Fragen der privat gesteuerten gesellschaftlichen Produktion oder solche der gesellschaftlichen Lebensweise fallen, als in sich problematisch. Daher strebt Marx eine Rücknahme der Politik in die Gesellschaft an, die er mit einer sozialen bzw. universellen Emanzipation gleichsetzt.⁴²⁰ Letztere kann sich in Marx' teleologischem Geschichtsbild erst nach der politischen Emanzipation verwirklichen.⁴²¹ Die universelle Emanzipation muss jedoch nicht immer als ein einmaliger Akt verstanden werden, sondern kann ebenso als eine schrittweise Ausweitung der politischen Debatte, etwa durch eine Ausweitung des Wahlrechts, gedacht werden.⁴²²

419 Vgl. MEGA² I/2, S. 145-146.

420 Vgl. Demirović, Alex: Kritik der Politik, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 463-485.

421 Die Pariser Kommune von 1871 verstand Marx als eine solche soziale Revolution gegen den politischen Staat. Hier habe die Gesellschaft die staatliche Macht in sich zurückgenommen und so die Trennung zwischen Staat und Zivilgesellschaft wieder aufgehoben. Vgl. MEW 17, S. 541. Siehe auch: Stedman Jones, Gareth: Karl Marx: Greatness and Illusion, Allen Lane, London 2016, S. 506.

422 Vgl. Demirović, Alex: Kritik der Politik, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 484-485.

Nach Marx könne man am Beispiel der Vereinigten Staaten erkennen, wie die vollständige politische Emanzipation sich zur Religion verhält. Auch dort ist die Mehrzahl religiös, doch habe der amerikanische Staat sich von der Religion befreit, insofern er die Religion „unter die Zahl der Privatinteressen hinabgestoßen“⁴²³ habe. Die Religion sei daher in Amerika zu einer reinen Privatangelegenheit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft deklariert worden. Die bürgerliche Gesellschaft bildete für Marx das komplementäre Moment des säkularisierten Staates und so werde auch der politisch emanzipierte Mensch in einen „öffentlichen und in den *Privatmenschen*“ gespalten.⁴²⁴ So zeigt sich für Marx in dessen Rezension der Analyse Bruno Bauers:

„Wir haben also gezeigt: Die politische Emancipation von der Religion läßt die Religion bestehen, wenn auch keine privilegierte Religion. Der Widerspruch, in welchem sich der Anhänger einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgerthum befindet, ist nur *ein Theil* des allgemeinen *weltlichen Widerspruchs zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft*. Die Vollendung des christlichen Staats ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahirt. Die Emancipation des Staats von der Religion ist nicht die Emancipation des wirklichen Menschen von der Religion.“⁴²⁵

Gemäß Marx behauptet Bruno Bauer hingegen, dass die Juden ihren Glauben opfern müssten, um die Menschenrechte als Staatsbürgerrechte zu empfangen. Mit Blick auf die Vereinigten Staaten und Frankreich wendet Marx gegen Bauer ein, dass dies in jenen Ländern, welche die Menschen- und Bürgerrechte deklariert haben, nicht der Fall sei, da das religiöse Leben dort vielmehr erblühe.⁴²⁶ Für Marx fallen die Menschenrechte zum Teil unter die Kategorie der „*politischen* Rechte“ oder „*politischen Freiheit*“.⁴²⁷ Sie seien daher als Rechte auf politische Teilhabe in einem staatlichen Gemeinwesen zu verstehen, die die Religionsausübung, wie man es etwa am Beispiel der USA erkennen könne, in keiner Weise einschränken. Auch sind sie für Marx mehr als bloße Staatsbürgerrechte, insofern sie, wie er unter Rückgriff auf die französische Menschenrechtserklärung zu belegen versucht, einem jeden Menschen das Recht einräumen, alles zu tun, was keinem Dritten schadet. Daher erwiesen sich die Menschenrechte als die Basis einer spezifischen Freiheit des Menschen – nämlich einer Freiheit der Menschen „als isolirter auf sich zu-

423 MEGA² I/2, S. 150.

424 MEGA² I/2, S. 150.

425 MEGA² I/2, S. 155.

426 Vgl. MEGA² I/2, S. 155-156.

427 Vgl. MEGA² I/2, S. 156.

rückgezogener Monade“⁴²⁸. Das Recht der freien Ausübung der Religion, sofern dies keinem anderen schadet, ist das Recht des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, die als solche an kein konkretes Staatswesen gebunden ist:

„Das *Privilegium des Glaubens* ist ein *allgemeines Menschenrecht*. Die *droits de l'homme*, die Menschenrechte, werden als *solche* unterschieden von den *droits du citoyen*, von den Staatsbürgerrechten. Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*? Niemand anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ‚Mensch‘, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte *Menschenrechte* genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emancipation. Vor allem konstatieren wir die Thatsache, daß die sogenannten *Menschenrechte*, die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits de citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.“⁴²⁹

Die Menschenrechte sollen aus der marxschen Sicht die notwendigen Bedingungen wie etwa formalrechtliche Gleichheit und persönliche Sicherheit schaffen, damit sich die bürgerliche Gesellschaft und der von ihr vorangetriebene kapitalistische Produktionsprozess frei entfalten können.⁴³⁰ Zugleich wird in diesem Prozess ein bestimmtes Menschenbild als natürlich postuliert. Die Gesellschaft wird dadurch unmerklich entpolitisiert, mangels alternativer Entwürfe.⁴³¹ Dabei sind die Freiheiten des Menschenrechtskatalogs für Marx vornehmlich darauf gerichtet, den Menschen als autonomes Individuum zu deklarieren, um diesen aus seinen tradierten sozialen Gemeinschaften und den damit verbundenen Rechten und Pflichten herauszulösen:

„Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade. [...] Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigenthums*. [...] Das Menschenrecht des *Privateigenthums* ist also das Recht, willkürlich [...], ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesell-

428 MEGA² I/2, S. 157.

429 MEGA² I/2, S. 157.

430 Vgl. MEGA² I/2, S. 150.

431 Vgl. MEGA² I/2, S. 161-162.

schaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponiren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft.“⁴³²

Der bürgerliche Staat, der die Menschenrechte achtet, achte damit in Wirklichkeit die Bedürfnisse des bürgerlichen Subjektes, das, um frei wirtschaften zu können, nicht gewillt ist, auf mögliche tradierte Einschränkungen – etwa durch die Religion oder durch die Gewerbeordnung – Rücksicht zu nehmen. Dabei erweisen sich in Marx' Lesart die Menschenrechte entgegen dem ideologischen Anschein nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zweck der Auflösung der alten Feudalgesellschaft.⁴³³

„Dieser *Mensch*, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des *politischen* Staats. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten. Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.“⁴³⁴

Fast alle späteren Rekurse auf die Menschenrechte greifen auf die in *Zur Judenfrage* formulierten Ideen zurück. Auch in Marx' erstem Band des *Kapitals* hat sich die marxsche Position zu den Menschenrechten nicht verändert. Hier findet sich wohl eines der berühmtesten Marx-Zitate, in dem nicht nur Jeremy Bentham, sondern auch die Menschenrechte als zentraler Punkt genannt werden:

„Die Sphäre der Cirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Waare, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Waarenbesitzer auf einander und tauschen Aequivalent für Aequivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn

432 MEGA² I/2, S. 157-158.

433 Vgl. MEGA² I/2, S. 159-161.

434 MEGA² I/2, S. 161.

jedem von den beiden ist es nur um sich zu thun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältniß bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, in Folge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspicien einer allpffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vortheils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“⁴³⁵

Dass Marx Bentham hier gründlich missversteht, wurde bereits an anderer Stelle ausführlich dargelegt. Hervorzuheben ist, dass Marx an der Basis des Menschenrechtsdiskurses letztlich die Bedürfnisse der kapitalistischen Produktion stehen sieht. Formale Freiheit, Gleichheit und Sicherheit sind aus seiner Sicht dem kapitalistischen Ausbeutungsprozess nicht etwa Hinderungsgründe, sondern vielmehr notwendige Bedingungen.⁴³⁶ Der vermeintlich freie Austausch von Eigentum und Arbeitskraft ist hier nur eine Mystifizierung der tatsächlichen Eigentumsverhältnisse, die den Arbeiter in die Ausbeutung zwingen. Ein freies Vertragsverhältnis gleichberechtigter Partner ist für Marx letztlich nichts anderes als eine Diktatur des Kapitals im Schein der universellen Emanzipation der allseits anerkannten Bürger- und Menschenrechte. Und tatsächlich wurde, wie auch Andreas Arndt anmerkt, das Recht auf Eigentum im 18. und 19. Jahrhundert als das zentrale Menschenrecht betrachtet.⁴³⁷ Dieser Kontext macht Marx' Kritik an den Menschenrechten viel verständlicher; zudem griff er an keiner Stelle persönliche Freiheitsrechte an, sondern setzte sich im Gegenteil für diese ein.⁴³⁸ Marxens obige Interpretation wird von ihm selbst in mehrfacher Wiederholung zugespitzt zum Ausdruck gebracht: „Und gleiche Exploitation der Arbeitskraft ist das erste Menschenrecht des Kapitals.“⁴³⁹ Das Menschenrecht sei das Recht der Ausbeuter, was in folgender Textstelle deutlich zum Ausdruck kommt:

„So oft das Fabrikgesetz die Kinderarbeit in bisher unangefochtnen Industriezweigen auf 6 Stunden beschränkt, ertönt stets neu der Fabrikantenjammer: ein Theil der Eltern entziehe die

435 MEGA² II/6, S. 191.

436 Vgl. Kuczyński, Jürgen: Menschenrechte und Klassenrechte, Akademie Verlag, Berlin, 1978, S. 23.

437 Vgl. Arndt, Andreas: Geschichte und Freiheitsbewusstsein: Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Minerva Verlag, Berlin 2015, S. 121.

438 Vgl. Arndt, Andreas: Nachwort zur zweiten Auflage, in: Arndt, Andreas: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Akademie Verlag, Berlin 2011 (1985), S. 261.

439 MEGA² II/6, S. 294.

Kinder nun der gemäßregelten Industrie, um sie in solche zu verkaufen, wo noch ‚Freiheit der Arbeit‘ herrscht, d.h., wo Kinder unter 13 Jahren gezwungen werden, wie Erwachsene zu arbeiten, also auch theurer loszuschlagen sind. Da aber das Kapital von Natur ein Leveller ist, d.h. in allen Produktionssphären Gleichheit der Exploitationsbedingungen der Arbeit als sein angeborenes Menschenrecht verlangt, wird die legale Beschränkung der Kinderarbeit in einem Industriezweig Ursache ihrer Beschränkung in dem andren.“⁴⁴⁰

Wenn also die Menschenrechte sich entgegen dem Anschein als ein Instrument der Versklavung erweisen, kann einzig der Ausweg aus der Menschenrechtsordnung befreiend wirken:

„Zum ‚Schutz‘ gegen die Schlange ihrer Qualen müssen die Arbeiter ihre Köpfe zusammenrotten und als Klasse ein Staatsgesetz erzwingen, ein übermächtiges gesellschaftliches Hinderniß, das sie selbst verhindert, durch freiwilligen Kontrakt mit dem Kapital sich und ihr Geschlecht in Tod und Sklaverei zu verkaufen. An die Stelle des prunkvollen Katalogs der ‚unveräußerlichen Menschenrechte‘ tritt die bescheidne Magna Charta eines gesetzlich beschränkten Arbeitstags, die ‚endlich klarmacht, wann die Zeit, die der Arbeiter verkauft, endet, und wann die ihm selbst gehörige Zeit beginnt‘.“⁴⁴¹

Die Menschenrechtsordnung verhindert eine wahre Demokratie der Gleichen, die sich nur durch für die Mehrheit nützliche Gesetze ohne metaphysische Bezüge erreichen lasse. Für Bentham wie für Marx kann nur positives Recht, das von allen mitgestaltet wird und daraus seine Legitimation bezieht, zu einer Verbesserung der Verhältnisse beitragen.⁴⁴²

Dennoch ist Marx’ Position gegenüber dem Menschenrecht nie völlig eindeutig, denn die Sklavenbefreiungsbewegung (oder auch Abolitionismus), die als Teil der Menschenrechtsbewegung gesehen werden kann, begrüßte er unumschränkt.⁴⁴³

440 MEGA² II/6, S. 386-387.

441 MEGA² II/6, S. 302-303.

442 Bezüglich Marx siehe auch die Argumentation von: Arndt, Andreas: Geschichte und Freiheitsbewusstsein: Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Minerva Verlag, Berlin 2015.

443 Insofern ist etwa Claude Leforts Kritik an Marx’ Menschenrechtsbegriff, wonach die Menschenrechte für diesen nur ein ideologischer Ausdruck seien, der die Dimension des Politischen – und deren emanzipatorisches Potenzial – verschüttete, überzogen. Lefort behauptet darüber hinaus, dass eine von Marx abgeleitete Negation der Menschenrechte dem Totalitarismus Vorschub leiste. In Absetzung zu Marx mahnt Lefort, dass es angebracht sei, die Entflechtung von Politik und Recht zu untersuchen, die mit den

Deutlich wird dies etwa in seiner wohlwollenden Haltung gegenüber der Politik des amerikanischen Präsidenten Abraham Lincoln. Marx begrüßte es, dass Lincoln im Januar 1863, mitten im Amerikanischen Bürgerkrieg, der von 1861 bis 1865 andauerte, eine Emanzipationsproklamation verabschiedete, welche die Sklaven der rebellierenden Unionsstaaten für frei erklärte. In einem Brief im Namen der *Internationalen* (vom 29. November) an Lincoln bewertete Marx dessen Kampagne gegen die Sklaverei als „[...] eine neue Epoche der Machtentfaltung für die Arbeiterklasse“⁴⁴⁴ und fügt hinzu, dass die Arbeiter Europas es als ein Zeichen der kommenden Zeit ansehen, dass „[...] Abraham Lincoln, dem stark sinnigen, eisernen Sohn der Arbeiterklasse, das Los zugefallen ist, sein Vaterland durch den beispiellosen Kampf für die Erlösung einer geknechteten Race und für die Umgestaltung der sozialen Welt hindurchzuführen“⁴⁴⁵.

In jenem Brief findet sich eine positive Bezugnahme auf die Menschenrechte, die seiner bisherigen philosophischen Kritik an diesen widerspricht. Lincoln, der den Namen Karl Marx vielleicht aus der republikanischen *New York Daily Tribune* erinnerte, hätte Marx' Kritik an den Menschenrechten wohl kaum nachvollziehen können und wollen. In Marx' alltagspolitischen Schriften, wie etwa jenen, die er im Namen der *Internationalen* verfasste, geraten die Menschenrechte, die Mitte des 19. Jahrhunderts offenbar schon eine begriffliche Schwerkraft entwickelt haben mussten, zu einem affirmativen Bezugspunkt.⁴⁴⁶ So schrieb er in dem offenen Brief an Lincoln:

Menschenrechtserklärungen ihren Lauf nahm. So könne ein Terrain in den Blick genommen werden, das unbeherrschbar bleibe. Vgl. Lefort, Claude: Menschenrechte und Politik, in: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hrsg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Suhrkamp, Berlin 2011, S. 253-278.

444 MEW 16, S. 19.

445 MEW 16, S. 19.

446 Tatsächlich bestand eine große Affinität zwischen den deutschen Demokraten von 1848/49 und der neu etablierten amerikanischen Republikanischen Partei Abraham Lincolns (gegr. 1854). So überrascht es nicht, dass viele Aktivisten aus den deutschen demokratisch-sozialistischen Kreisen zu glühenden Unterstützern der Nordstaaten wurden. Die Exilanten Joseph Wedemeyer und August Willich, beide Mitglieder des Bundes der Kommunisten, stiegen in der Nordstaatenarmee in den Rang eines Obersts und eines Genrals auf. Der badische Revolutionär Carl Schurz, der Marx persönlich kannte, hatte zwischen 1877 und 1881 sogar das Amt des Innenministers der Vereinigten Staaten inne.

„Als die Oligarchie der 300.000 Sklavenhalter zum erstenmal in den Annalen der Welt das Wort Sklaverei auf das Banner der bewaffneten Rebellion zu schreiben wagte; als auf dem selbigen Boden, dem kaum ein Jahrhundert vorher zuerst der Gedanke einer großen demokratischen Republik entsprungen war, von dem die erste Erklärung der Menschenrechte ausging und der erste Anstoß zu der europäischen Revolution des 18. Jahrhunderts gegeben wurde; als auf diesem selbigen Boden die Konterrevolution mit systematischer Gründlichkeit sich rühmte, ‚die zur Zeit des Aufbaues der alten Verfassung herrschenden Ideen‘ umzustößen, und ‚die Sklaverei als eine heilsame Einrichtung – ja als die einzige Lösung des großen Problems der Beziehungen der Arbeit zum Kapital hinstellte‘ und zynisch das Eigentumsrecht auf den Menschen als den ‚Eckstein des neuen Gebäudes‘ proklamierte; da begriffen die Arbeiter Europas sofort, selbst noch ehe sie durch die fanatische Parteinahme der oberen Klassen für den Konföderiertenadel gewarnt worden, daß die Rebellion der Sklavenhalter die Sturmglöcke zu einem allgemeinen Kreuzzug des Eigentums gegen die Arbeit läuten würde [...]“⁴⁴⁷

Marx hoffte, dass Lincoln eine Art bürgerlich-demokratischer Republik errichten würde, die langfristig kostenlose Bildung ermöglichen und eine progressive Besteuerung einführen würde. In einem solchen politischen System würde früher oder später eine Arbeiterpartei entstehen, die sich der Etablierung eines Achtstundentages widmen würde.⁴⁴⁸

Noch in einer weiteren Hinsicht schlich sich der Menschenrechtsgedanke in den sozialistischen Diskurs. Auch hier spielt die *Internationale* eine entscheidende Rolle. Nach der gewaltsamen Niederschlagung der Pariser Kommune im Jahr 1871 verfasste der Dichter Eugène Pottiers, der Teil derselbigen gewesen war, den Text zum Kampflied der Arbeiterbewegung. Im Text der *Internationalen* heißt es:

„Wacht auf, Verdammte dieser Erde, die stets man noch zum Hungern zwingt! Das Recht wie Glut im Kraterherde nun mit Macht zum Durchbruch dringt. Reinen Tisch macht mit dem Bedränger! Heer der Sklaven, wache auf! Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger. Alles zu werden, strömt zuhauf! Völker, hört die Signale! Auf zum letzten Gefecht! Die Internationale erkämpft das Menschenrecht.“

447 MEW 16, S. 18-19.

448 Vgl. Blackburn, Robin: Lincoln and Marx: The Transatlantic Convergence of Two Revolutionaries, in: Jacobin 7-8, 2012, S. 48–51.

Der Text von 1871 ist ein weiterer Beleg dafür, dass die Idee der Menschenrechte eine Langzeitdynamik entfaltete, die über die von Marx beklagte Verrechtlichung im Sinne des Bürgertums weit hinausgehen sollte.⁴⁴⁹

Schließlich formulierte Marx in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* den „[...] kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“⁴⁵⁰. Wenn er auch hierfür nicht der Rede von Menschenrechten bedurfte, so zeigte sich noch während Marx' Lebenszeit, dass jene, vermeintlich den Herrschaftsinteressen dienliche Fiktion ursprünglicher Menschenrechte ebenso auch den marx-schen gesellschaftspolitischen Zielen dienlich zu sein begann.

Bei der Zusammenschau jener drei Kritiken von Bentham, Burke und Marx fällt auf, dass sich hinter vermeintlich einfachen oder gar selbstevidenten Begriffen komplexe historische Begriffsgeschichten verbergen. Ebenso zeigt sich, dass die großen geistesgeschichtlichen Strömungen des Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus einander nie völlig ausschließen, sie sogar gemeinsame Schnittmengen

449 Schlussendlich haben auch die sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts Menschenrechtserklärungen unterschrieben. Gegenüber der marx-schen Menschenrechtskritik, die den Sozialisten des 20. Jahrhunderts noch präsent war, aber als relativ galt, sahen sie sich angesichts der Unterzeichnung zumindest noch unter Rechtfertigungsdruck. So schrieb der DDR-Historiker Jürgen Kuczynski: „Und doch haben wir ‚Menschenrechtskonventionen‘ der UNO unterschrieben, Menschenrechtsdokumente von Staaten verschiedener Gesellschaftsordnung. Wie ist das zu erklären? [...] Für die Bourgeoisie war und ist der Begriff der Menschenrechte ein gewissermaßen heiliger oder ewiger, von Gott oder von der Natur stammender Wert. Für uns ist das Menschenrecht ein profaner, gesellschaftlich bestimmter Begriff. Aus der heroischen Illusion der jungen Bourgeoisie wird bei uns eine praktische gesellschaftliche Konzeption zur Verbesserung der Verhältnisse unter den Menschen und Gesellschaften auf dieser Erde. Sodann, und das ist der politisch entscheidende Grund, leben wir in einer gespaltenen Welt [...]. Unter diesen Umständen unterliegt unsere Haltung zum Völkerrecht und auch zum Menschenrecht einer Wandlung. Die friedliche Koexistenz verlangt auf beiden Seiten die Anerkennung gewisser Werte und juristischer, völkerrechtlicher Verständigungsmöglichkeiten. Selbstverständlich erkennen wir zum Beispiel nicht die in so vielen Menschenrechtserklärungen verankerte Unantastbarkeit des bürgerlichen Eigentums an. Das hieße ja alles, für das der Sozialismus steht, verraten.“ Kuczynski, Jürgen: *Menschenrechte und Klassenrechte*, Akademie Verlag, Berlin, 1978, S. 31.

450 MEGA² I/2, S. 177.

aufweisen.⁴⁵¹ Sie entwickelten sich gemeinsam, sahen sich mit ähnlichen Problemstellungen konfrontiert, bekämpften sich ebenso, wie sie sich aufeinander bezogen.

Aus der Zusammenschau dreier politiktheoretischer Positionierungen zu dem in der Französischen Revolution geborenen Menschenrechtsdiskurs lassen sich Schlüsse ziehen, welche die Selbstevidenz, die der Menschenrechtsbegriff heute erreicht hat, genealogisch hinterfragen. Ebenso ergeben sich Einsichten bezüglich der Entstehungsgeschichte des benthamischen Liberalismus oder der sozialistischen Idee von Marx. Wie Jeremy Waldron zu Recht bemerkt, kritisierten Jeremy Bentham, Edmund Burke und auch Karl Marx insbesondere den Abstraktionsgrad des Menschenrechtsgedankens, der vor allem Bentham als kontrafaktisch erscheint. Thema der drei Kritiken ist immer wieder der Widerspruch zwischen den gewachsenen Gemeinschaften und deren Recht einerseits und einem vermeintlich ahistorischen Individuum andererseits. Burke und Bentham üben zudem eine relativistische Kritik an den Menschenrechten, d.h., dass sie einen möglichen normativen Kern dieser bestreiten, der überall anerkannt werden könnte. Bentham und Marx hingegen ist gemein, dass sie in der Konstruktion der Menschenrechte eine den Egoismus bestärkende Idee sehen. Zudem erkennen sie in den Menschenrechten eine sprachliche Täuschung. Marx sieht insbesondere in der von der Bourgeoisie angestrebten Universalisierung des Kapitalismus, mittels der dafür zu etablierenden Freiheit und Gleichheit der Menschen, den Sinn und Zweck der von der Bourgeoisie proklamierten Menschenrechte. Bentham sieht in den Menschenrechten nicht viel mehr als eine fixe Idee, die zu fatalen Trugschlüssen verleitet. So verschieden die konkrete Argumentation der drei Autoren ist, so heben sie doch alle drei hervor, dass das Menschenrechtsprinzip mit einem verarmten Menschenbild einhergehe.⁴⁵²

Die marxsche Menschenrechtskritik gilt heute gemeinhin als einer der Ausgangspunkte für eine Erweiterung des klassischen liberalen Menschenrechtskatalogs um die Dimension der sozialen Rechte.⁴⁵³ Der Philosoph Christoph Menke stellt dies in seinem Buch *Kritik der Rechte* (2015) infrage. So habe die bürgerliche Gesellschaft entgegen Marxens Annahme nicht nur das Privatrecht als universelle Austauschform etabliert, sondern vielmehr von Anbeginn ein Sozialrecht etabliert, das nicht Ergebnis der historischen Arbeitskämpfe war. Menke schreibt:

451 Vgl. Waldron, Jeremy: Introduction, in: ders. (Hrsg.): *Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London; New York 1987, S. 3-4.

452 Vgl. ebd., S. 3-4.

453 Vgl. Lohmann, Georg: Karl Marx, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2012, S. 74-75.

„Das Sozialrecht ist nicht das Ergebnis eines politischen Kampfes gegen die – ursprünglich angeblich nur privatrechtlich konstituierte – Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft; es ist konstitutiv *für* diese Herrschaft. Es ist auch nicht eine späte Hervorbringung, durch antibürgerliche Politik, sondern entsteht *zugleich mit* der bürgerlichen Gesellschaft. [...] Politisch manifestiert sich das Sozialrecht als ein zentraler Bestandteil des ‚Not- und Verstandesstaats‘ (Hegel), dem nicht nur die Privatrechtspflege obliegt, sondern die Sicherung der Möglichkeiten, am ‚allgemeinen Vermögen‘ der bürgerlichen Gesellschaft teilzunehmen; das ist nicht nur eine Forderung (und ein Verfassungsartikel) der Revolution, sondern auch für einen anti-revolutionären Liberalen wie Benjamin Constant selbstverständlich. Daher hat das Sozialrecht als solches auch gar keinen antibürgerlichen, kritischen Gehalt. Seine Anfänge sind im Gegenteil autoritär – paternalistisch. Dieses ‚autoritäre‘ Konzept des Sozialrechts verwandelt sich erst dann zu einem Konzept der Kritik, wenn die Sozialisten von Babeuf über Proudhon und Lassalle bis zu den deutschen Sozialdemokraten die Idee der Menschenrechte aufgreifen und [...] als ‚sozialistische Grundrechte‘ reformulieren. Der Sozialstaat des 20. Jahrhunderts schließlich verwirklicht Teile dieser sozialistischen Rechtsforderungen.“⁴⁵⁴

Den Versuch einer durch die sozialistische Bewegung mitgetragenen Etablierung eines Sozialrechts innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft tat Marx jedoch als „Albernheit“ ab.⁴⁵⁵ Letztlich gehe es dem Kapital darum, durch das bürgerliche Privatrecht eine Machtbeziehung zu etablieren, innerhalb derer der Kapitalist Arbeitskraft legitim ankaufen kann und dem Arbeiter nicht viel mehr übrig bleibt, als seine Arbeitskraft zu verkaufen. Ein solches bürgerliches Recht der faktischen Ungleichheit, das jedoch mit dem Menschenrecht im Einklang steht, ist nicht demokratisch.

Heute geht man allgemein von einer unauflösbaren Verbindung von Menschenrechten und Demokratie aus.⁴⁵⁶ Demnach wird etwa die Demokratie entweder als ein Inhalt der Menschenrechte oder aber als ein Instrument der Menschenrechte begriffen.⁴⁵⁷ Konträr dazu setzten Bentham und Marx die Menschenrechte in ein Spannungsverhältnis zur Demokratie. Für Bentham können metaphysisch bestimmte Rechte, die für ihn nichts als fromme Wünsche sind, ebenso wie eine festgeschriebene Verfassung nicht den demokratischen Willen der Bürger einschränken, deren Nutzenbestimmung sich je nach Lage verändert und daher ungebunden bleiben muss. Benthams kritischer Schüler John Stuart Mill kritisierte bekanntlich in

454 Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Suhrkamp, Berlin 2015, S. 283.

455 Vgl. ebd., S. 283-284

456 Siehe dazu: Haller, Gret: Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, Aufbau Verlag, Berlin 2012.

457 Vgl. Menke, Christoph; Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Junius, Hamburg 2007, S. 171-172.

Über die Freiheit (1856) den benthamischen Utilitarismus im Namen einer vor der demokratischen Regierungsgewalt zu schützenden Minderheit. Mills menschenrechtlich fundierte Kritik der Demokratie geht davon aus, dass sich das Volk notwendigerweise selbst beschränken müsse.⁴⁵⁸ Ausschlaggebend sind hierbei die Rechte des einzelnen Bürgers gegenüber der demokratischen Gesellschaft und deren tyrannischen Tendenzen, wie sie Alexis de Tocqueville in seinen Beobachtungen *Über die Demokratie in Amerika* (1835) schilderte, auf die sich Mill bezog.⁴⁵⁹ Im Gegensatz zu Mills menschenrechtlicher Kritik der Demokratie steht Marx' Argumentation. Für ihn sind die Menschenrechte eine ideologische, d.h. herrschaftsdienliche Idee des bürgerlichen Liberalismus, die weder den komplexen Bedürfnissen des Gattungswesens Mensch noch den Bedürfnissen des weitestgehend besitzlosen Volkes entsprechen. Daher sind die Menschenrechte für Marx, ebenso wie für Bentham, ein Hindernis der Demokratie.

Wenn man unter Demokratie weniger das Mehrheitsprinzip und eher die Selbstregierung von Gleichen versteht, mindert sich die von Mill ausgemachte Problematik ab, insofern Gleichheit notwendigerweise mit gegenseitiger Achtung einhergeht. Aus einer solchen Perspektive wird verständlich, warum die Menschenrechte und das Prinzip der Volkssouveränität in der Amerikanischen wie auch in der Französischen Revolution zugleich verkündet wurden.⁴⁶⁰ Gleichheit ist eines der Primärziele, das sich im Denken Benthams („jeder soll als einer zählen und keiner mehr als einer“)⁴⁶¹ ebenso findet wie in Marxens egalitaristischer Demokratievorstellung, die über die bloße formale Gleichheit – wie sie einst Bentham zunächst realisieren wollte – hinauszugehen gedachte.

Marx kann allerdings vorgeworfen werden, dass er die Dynamik der Menschenrechtsidee in der Dimension politischer Gleichheit (und somit im Hinblick auf die sich historisch vollziehende Demokratisierung) systematisch verkannte. Einerseits wurden die Menschenrechte auch für die Arbeiterbewegung noch während des 19. Jahrhunderts zum positiven Bezugspunkt, genauso wie die Idee der Menschenrechte auch die Ausweitung der Demokratisierung etwa in den Vereinigten Staaten begleitete. Gret Haller moniert darüber hinaus, dass Marx bereits in seinem historischen Rückblick „[...] die Revolution vom Naturrecht abgespalten hatte, aus dem sie En-

458 Vgl. ebd., S. 170-173.

459 Vgl. ebd., S. 173.

460 Vgl. ebd., S. 176.

461 Zit. in: Mill, John Stuart: *Utilitarismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (1861), S. 94.

de des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war“⁴⁶². Allerdings verwehrt sich auch Haller, angesichts der US-amerikanischen Militärinterventionen des frühen 21. Jahrhunderts, gegen eine Moralisierung oder religiöse Aufladung der Menschenrechtsidee und plädiert stattdessen für eine demokratische Ausgestaltung menschlicher Freiheit. Die rousseausche Idee einer angeborenen menschlichen Freiheit, die einst Marx inspirierte und die auch heute noch hochaktuell ist, bleibt aber vom Naturrecht bestimmt.⁴⁶³ Einzig Bentham kommt bei der Begründung seiner Annahme menschlicher Gleichheit gänzlich ohne Naturrechtsbezug aus, insofern er diese sensualistisch bestimmt. Hier hat jeder ein Recht auf politische Gleichberücksichtigung, da ein jeder im gleichen Maße in der Lage ist, Schmerz oder Freude zu erfahren.⁴⁶⁴

Der französische Philosoph (und Marxist) Étienne Balibar weist heute entgegen der marxschen Annahme, wonach die bürgerliche Freiheit der Menschenrechte die Gleichheit zerstört, darauf hin, dass die historischen Bedingungen der Freiheit stets dieselben gewesen sind wie die historischen Bedingungen der Gleichheit.⁴⁶⁵ Balibar schließt daraus, dass die Negation der Freiheit die Gleichheit zerstört, wie umgekehrt auch die Negation der Gleichheit zwangsläufig die Freiheit zerstört: „*Wenn Freiheit nämlich nicht Gleichheit ist, bedeutet sie entweder Überlegenheit, ‚Herrschaft‘ oder Unterwerfung und Abhängigkeit von irgendeiner Macht, was widersinnig ist.*“⁴⁶⁶ Für Balibar bedeutet daher die Gleichung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, „Mensch = Bürger“, weniger „die Definition eines politischen Rechts [...] als vielmehr die Bekräftigung eines universellen Rechts *auf Politik*“⁴⁶⁷.

Das klingt zunächst abstrakt. Deutlich geworden ist aber, etwa mit Verweis auf kulturgeschichtliche Ansätze wie die von Lynn Hunt, dass die Menschenrechtsidee in einem spezifischen soziokulturellen Kontext Form annahm. Dies gilt auch für die

462 Haller, Gret: Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, Aufbau Verlag, Berlin 2012, S. 198.

463 Die Menschenrechte gelten heute, wie Samuel Moyn meint, als die letzte Utopie. Für Moyn ist deren faktische Relevanz jedoch erst seit dem späten 20. Jahrhunderts, genauer seit den späten 1970er-Jahren, gegeben, während die Ursprünge des Gedankens heute eher unverhältnismäßig überbetont werden. Moyn, Samuel: The Last Utopia. Human Rights in History. Harvard University Press, Cambridge 2010.

464 Da diese Eigenschaften auch Tieren zu eigen sind, trat Bentham als einer der Ersten für ein ethisches Verhalten gegenüber Tieren ein.

465 Vgl. Balibar, Étienne: Gleichfreiheit – Politische Essays, Suhrkamp, Berlin 2012, S. 94.

466 Ebd., S. 96.

467 Ebd., S. 97.

mit Gleichheit und Freiheit verkoppelte Idee der Demokratie, auf die sich Bentham und Marx als Kritiker der Menschenrechtsidee bezogen. Auch die Demokratie ist an soziokulturelle Voraussetzungen, wie etwa ein gewisses Maß individueller Mündigkeit und Kritikfähigkeit, gebunden.⁴⁶⁸ Nicht nur die Gleichverteilung monetären Kapitals, sondern auch die Gleichverteilung kulturellen Kapitals, zumindest aber ein Grundmaß an Bildung aller Gesellschaftsmitglieder ist als Grundlage der Demokratie zu verstehen. Aus diesem Zusammenhang heraus wurde die soziale Ungleichheit auf eine ihnen jeweils eigene Weise von Bentham und Marx problematisiert.

4.4 PAUPERISMUS UND WOHLSTANDSVERWAHRLOSUNG

Bentham und Marx setzten sich intensiv mit dem Problem des Pauperismus auseinander. Im folgenden Abschnitt möchte ich Benthams und Marx' Analyse des Problems wie auch ihren jeweiligen Lösungsansatz in Kürze darstellen. Dabei wird sich zeigen, dass Benthams Ideen dem marxschen Ansatz nah und fern zugleich waren. Beide Perspektiven ähneln einander in der Analyse des Problems sowie im Verweis auf die Möglichkeit einer am Gebrauchswert orientierten Planwirtschaft. Zugleich stehen beide Betrachtungen in der Dimension der vorgeschlagenen Lösungen sehr weit entfernt voneinander.

„Poverty is the state of everyone who, in order to obtain subsistence, is forced to have recourse to labour. Indigence is the state of him who, being destitute of property, [...] is at the same time, either, *unable to labour*, or unable, even *for* labour, to procure the supply of which he happens thus to be in want. Poverty as above defined is the natural, the primitive, the general, and the unchangeable, lot of man. [...] As labour is the source of wealth, so is poverty of labour. Banish poverty, and you banish wealth [...].“⁴⁶⁹

Benthams Ansicht, dass jene, die von ihrer Arbeit leben müssen, arm sind, insofern sie weder über Kapital verfügen noch dazu in der Lage sind, Kapital zu bilden, teil-

468 Vgl. Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Ist die Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte? in: Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 239.

469 Bentham, Jeremy: Essays on The Subject of the Poor Laws, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001, S. 3.

te auch Marx, der den Lohnarbeiter strukturell in einer nachteiligen Position sah. Im Unterschied zu Marx ging Bentham jedoch davon aus, dass jene Armut (poverty) als Lohnarbeit immer ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sein werde, die nicht überwunden werden kann. Armut, als Grund für Arbeit, war vielmehr ein notwendiger Bestandteil der Gesellschaft.⁴⁷⁰ Im Unterschied zu jenen armen Arbeitern (working poor) definierte Bentham die Pauper als Bedürftige (indigent poor), die, bedingt durch körperliche oder geistige Einschränkungen, nicht dazu in der Lage waren, für sich selbst zu sorgen.⁴⁷¹ Um jener dringend gewordenen Bedürftigkeit auf den Straßen Englands im Namen des Glücks der größten Zahl abzuhelfen, galt es Anstrengungen zu unternehmen und Mittel aufzuwenden. Diese Mittel sollten ökonomischen Prinzipien gehorchen. Oder wie Bentham es formulierte: „Charity is the *end*, economy but the *means*.“⁴⁷²

In Marx' Schriften wird die bürgerliche Gesellschaft als ein faktisch die Arbeiterschaft politisch, rechtlich und kulturell ausschließendes Phänomen beschrieben, das durch die geschichtliche Entwicklung, d.h. das Anwachsen des gesellschaftlich randständigen Proletariats, bald eingeholt werde. Nur wenige Jahrzehnte zuvor war es Benthams Projekt einer Universalisierung der bürgerlichen Gesellschaft, in der alle die gleichen politischen Rechte haben sollten und zu der durchaus auch die Lohnarbeiter gehören sollten. Die eigeninteressierte (sinistere) Aristokratie gab ihm dabei den Anstoß zu seinem Engagement im Namen des Glücks der größten Zahl. Doch neben der Aristokratie und der anwachsenden Bourgeoisie fand sich ein dritter, wenn nicht gar vierter Stand der Gesellschaft, der ebenso wuchs. Die landlos gewordenen Bauern, die Tagelöhner und Arbeitslosen standen der Universalisierung der bürgerlichen Gesellschaft entgegen, in der ein jeder den gleichen Anspruch

470 Vgl. Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 178.

471 Zur detailreichen Untergliederung dieser Gruppe erarbeitete Bentham eine ausufernde tabellarische Übersicht, die alle verschiedenen Formen aller geistig oder körperlich Eingeschränkter ebenso listet wie jene, die aufgrund äußerer Umstände – etwa als Sturmpfer oder Flüchtlinge – hilfsbedürftig geworden sind. Siehe dazu: Bentham, Jeremy: A Table of Cases Calling for Relief, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001.

472 Bentham, Jeremy: Outline of a Work entitled Pauper Management Improved, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume II., Oxford University Press, Oxford 2010, S. 637.

auf die Verwirklichung seines eigenen Glückes haben sollte. Auch dem Problem des Pauperismus wollte Bentham mit dem Prinzip des Panoptismus begegnen.

Zwar kannte Bentham noch die Londoner Slums am Ufer der Themse, die schon zu seinen Lebzeiten abgerissen und überbaut wurden, doch blieb seine Auseinandersetzung mit der Armut zunächst eine theoretische, zumal die Armut sich zu Benthams Lebzeiten zunächst als eher ländliches Problem zeigte. Auch die Entfaltung der Industrie, die später die Landlosen auffangen sollte, erfolgte zunächst außerhalb Londons.⁴⁷³ Die zentralen Schriften Benthams zum Pauperismus, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, sind: *Essays on The Subject of the Poor Laws* (1796); *Pauper Systems Compared, or a Comparative View of the Several Systems Establishable as Well as Established in Relation to the Poor* (1796/1797); *Observations on the Poor Bill* (1797); *Pauper Management Improved* (1798) sowie *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved* (1797).⁴⁷⁴

Während sich obige Kapitel mit dem Problem der sinisternen Eliten auseinandersetzten, geht es im Folgenden um Benthams sozialreformerische Perspektive auf den Pauperismus. Das erste Axiom Benthams bestand darin, dass die Verwahrlosten durch Arbeit zu Selbstverantwortlichkeit und Glück geführt werden sollten. Dabei fällt Benthams liberaler Geist auf paternalistische Prinzipien zurück.⁴⁷⁵ Sanfte Lenkung wird hier zu Kontrolle und Zwang im Namen des Nutzens. Benthams Panoptikum, ein überwachtes Arbeitshaus, sollte zugleich als Gefängnis für die Gesetzlosen wie als Arbeitshaus für die Pauper dienen. Während Kriminelle darin durch Belehrung resozialisiert werden sollten und nebenbei arbeiten mussten, um ihre Kosten zu tragen, sollten die vermeintlich unselbstständigen Pauper darin primär durch den Prozess der Arbeit resozialisiert werden. Hierfür waren eigene, von den Gefängnissen unterschiedene Pauper-Panoptikums vorgesehen. Die Kombination aus Zwangsinhaftierung und strenger Kontrolle der Lebensführung, die Bentham für die Pauper vorsah, zeigt, dass sie per Definition das Außenseitertum der bürgerlichen Gesellschaft stellten. Für jene Außenseiter war Benthams Prinzip der Gleichberücksichtigung suspendiert. Um deren Devianz aufzulösen, mobilisierte Bentham all sein technisches Wissen in der Absicht, alle Unfähigen zu befähigen und in die Gesellschaft zu reintegrieren. Doch die Geschichte des Panoptikums geriet gleichsam

473 Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 64–65.

474 Die Jahreszahlen entsprechen hier dem Zeitraum der Niederschrift.

475 So auch die These Charles Bahmuellers: *Bahmueller, Charles F.: The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. University of California Press, Berkeley 1981.

zu einem Paradebeispiel der Dialektik der Aufklärung, die sich in einer von Mary P. Mack überlieferten Anekdote widerspiegelt:

„In 1791 Bentham set up a scale model of Panopticon prison on his dining-room table and invited the public to inspect it. One of the guests was Edmund Burke, who looked sceptically at the wheel-like building with the manager's office at the hub and rows of cells as spokes and said, 'Yes! there's the keeper, the spider in his web.' In the same way, the principle of utility sits at the centre of Bentham's thought, all-inclusive and all-controlling.“⁴⁷⁶

So hebt Mary P. Mack hervor, dass sich Bentham bezüglich seiner Programmatik zur Lösung des Pauperproblems von liberalen Prinzipien entfernte und stattdessen zur Implementierung eines umfassenden Kontrollsystems tendierte. Dieses bedurfte verlässlicher statistischer Information über die englischen Pauper, an der es jedoch, wie Bentham bemerkte, noch mangelte.⁴⁷⁷ Mack gibt zu Recht zu bedenken, dass Bentham nicht nur bezüglich der Pauper anleitend wirken wollte, sondern auch dem Staat eine mehr oder minder starke wohlfahrtsorientierte Regulierungsfunktion zuschrieb:

„Bentham's principles contrast vividly with the doctrines of *laissez faire*. When government had the necessary facts and a trained bureaucracy to interpret them, it might regulate industrial production to prevent surpluses, unemployment, and recessions; it might set minimum wages, establish old age pensions and health insurance plans. There were other areas, Bentham thought, in which government could and should act at once. At last one reason for the moral progress he was sure he saw all around him was the growing wealth and industrialization of England. He had a strong pre-Marxian insight into the interdependence of economic and social advance. Though he would not say, since he could not know, that in a universally 'abundant' society there would be no crime, Bentham was convinced that crime rates rose in direct proportion to poverty.“⁴⁷⁸

Die Zwangsinternierung der arbeitslosen und arbeitsunfähigen Pauper ist nicht als eine sanfte, gemäßigte Redistributionspolitik oder sanfte Lenkung der Lebensführung durch politische Anreizsetzung zu bewerten. Letztere bezieht sich auf die

476 Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 204.

477 Bentham bezog sich bei seinen Recherchen auf Sir Frederick Morton Edens „State of the Poor“ (1797).

478 Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 297.

freien Lohnarbeiter. Diese waren für Bentham ein natürlicher Teil der bürgerlichen Gesellschaft, die vom Staat zu regulieren war, indem dieser etwa Mindestlöhne oder einen maximalen Brotpreis festsetzen sollte. Das Problem der Bedürftigkeit aber sollte als ein Sonderproblem behandelt werden, für das es eine privat geführte Sonderinstitution, eine *National Charity Company*, zu schaffen galt.

Bevor auf die Details der *National Charity Company* eingegangen wird, gilt es, kurz die Debatte um den Pauperismus zu skizzieren. Insbesondere in England war das Phänomen der Massenarmut bereits früh präsent.⁴⁷⁹ Eine der drängendsten Fragen der frühen Neuzeit war dort die Frage, woher die Armut kommt. Die einfache Antwort auf das neue Problem kann als essenzialistische Antwort qualifiziert werden. Sarah Jordan gibt hierfür ein Beispiel:

„When, in 1704, Daniel Defoe wrote in *Giving Alms No Charity* that ‚there is a general Taint of Slothfulness upon our Poor, [so that] there’s nothing more frequent, than for an *Englishmen* to Work till he has got his Pocket full of Money, and then go end be idle, or perhaps drunk, till its is all gone and perhaps himself in Debt ...‘, he was voicing a belief that would continue to be firmly and generally held by the middle and upper classes throughout the eighteen century. Again and again, throughout this period, comes the chorus of assertions that the poor are essentially idle, that they must be kept constantly laboring or they will be constantly idle. Only the ever-present threat of starvation will force them to work.“⁴⁸⁰

Noch früher als der Schriftsteller Daniel Defoe (1660–1731) versuchte sich Lordkanzler Thomas Morus (1478–1535) daran, eine Antwort auf die Frage der sich schon zu seiner Zeit periodisch zeigenden Massenarmut zu finden. Sein Antwortversuch in seiner Schrift *Utopia* (1516) kann als der Versuch einer strukturge-schichtlichen Antwort verstanden werden, auf die sich auch Marx bezog.⁴⁸¹

„Eure Schafe [...]. Sie, die gewöhnlich so zahm und genügsam sind, sollen jetzt so gefräßig und wild geworden sein, daß sie sogar Menschen verschlingen sowie Felder, Häuser und Städte verwüsten und entvölkern. In all den Gegenden eures Reiches nämlich, wo die feinere und deshalb teurere Wolle gewonnen wird, genügen dem Adel und den Edelleuten und sogar bisweilen Äbten, heiligen Männern, die jährlichen Einkünfte und Erträgnisse nicht mehr, die ihre Vorgänger aus ihren Gütern erzielten.“⁴⁸²

479 Siehe dazu: Poynter, J.R.: *Society and Pauperism. English Ideas on Poor Relief, 1795–1834*. Routledge & Keagan Paul; University of Toronto, London; Toronto 1969.

480 Jordan, Sarah: *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture*, Bucknell University Press, London 2010, S. 37.

481 MEGA² II/6, S. 48.

482 Morus, Thomas: *Utopie*, Reclam, Leipzig 1982 (1516), S. 22.

Beide Begründungsversuche der Armut, die essentialistische Antwort, wonach am Grund der Armut im Wesentlichen Faulheit steht, wie auch die strukturgeschichtliche Antwort, wonach ökonomisch-politische Prozesse – wie die Einhegungen ehemaligen Ackerlands in England⁴⁸³ – für soziale Notlagen ursächlich sind, lassen sich über die Zeit in stets neuen Formulierungen nachweisen.⁴⁸⁴

Bentham setzte sich kaum mit den Ursachen der Armut auseinander und bemängelte den Mangel an verlässlichen Statistiken, ohne die ihm eine gründliche Analyse des Problems nicht zu leisten schien.⁴⁸⁵ Die einzige Quelle Benthams, die in größerem Maße statistisches Material versammelte, war Frederick Morton Edens Buch *State of the Poor* (1797), das später auch für Karl Marx zu einer geschätzten Quelle werden sollte. Auch wegen dieses Mangels an Daten neigte Bentham dazu, mit dem gegebenen Zustand umzugehen. Er suchte daher auch nicht weiter nach möglichen systematischen oder strukturellen Ursachen der Armut, sondern tendierte stattdessen eher zu einer essentialistischen Auffassung, die die Faulheit oder zumindest die Unfähigkeit des Paupers in den Vordergrund der Armutsproblematik treten lässt. Dennoch war er sich sehr wohl der habituellen Prägung durch das soziale Umfeld des Paupers bewusst. Auch um diese zu überschreiben, brauche es Benthams Ansicht nach eine räumliche Trennung des Individuums aus seinem gewohnten Umfeld. Benthams Heilmittel ist eine Remoralisierung und damit Resozialisierung aller devianten Subjekte mittels unfreiwilliger Inhaftierung und Zwangsarbeit, so Bentham, bewirke auf wundersame Weise eine Remoralisierung der von der Norm Abgefallenen. Sarah Jordan erläutert den Hintergrund des ideologischen Selbstbildes der englischen Mittelklasse zwischen der Mitte des 18. und des 19. Jahrhunderts, dem auch Bentham anhing, insofern er in der disziplinierenden Vermittlung von Betriebsamkeit einen Schlüssel zur Lösung des Pauperismus erblickte:

483 Dieser dient später auch Karl Marx im ersten Band des *Kapitals* zur Darstellung der sogenannten Ursprünglichen Akkumulation.

484 Auch John Locke und Alexis de Tocqueville setzten sich mit dem Problem der Massenarmut auseinander. Siehe dazu: Locke, John: Plan zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit (1697), in: Klenner, Hermann (Hrsg.): Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt, Reclam, Leipzig 1980, S. 271-288. Und: Tocqueville, Alexis de: Denkschrift über den Pauperismus (1835), in: Tocqueville; Alexis de (Autor); Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hrsg.): Kleine politische Schriften, Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 61-80.

485 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 237-238.

„This moral authority, this middle-class respectability which became so important in this century and the next, was [...] based to a large degree on the class's claim to possess industriousness. Thus the assumption of laboring-class idleness [...], oxymoronic as that sounds, was an essential part of middle-class ideology. If not only the aristocratic, but the laboring, classes were constituted as idle, the middle classes could see themselves as the industrious members of the nation, responsible for its strength and riches.“⁴⁸⁶

Die Armengesetzgebung bis zum Jahr 1834 schrieb eine auf der Gemeinde basierende Sozialfürsorge für die Bedürftigen vor und unterband zugleich die Freizügigkeit unter Androhung drakonischer Strafen. Dies war mit liberalen Grundsatzideen unvereinbar. Ein neues Armengesetz aus dem Jahr 1834, das von utilitaristischen Ideen mitgeprägt wurde, sah eine Einweisung Arbeitsloser in sogenannte Arbeitshäuser vor. Staatliche Unterstützung beschränkte sich nun auf diese wenigen Arbeitshäuser, denen Friedrich Engels in seiner Schrift *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) bescheinigte, dass die dortigen Lebensbedingungen derart waren, dass sie eine abschreckende Wirkung nach außen haben sollten. Jeremy Bentham ging davon aus, dass das abschreckende Moment eines jeden Systems zur Grundsicherung notwendig sei, und formulierte diesen Umstand 1796 in seinem „less-eligibility“-Prinzip (Prinzip der geringeren Annehmlichkeit). Falls der Selbst-erhalt durch eigenständige Arbeit beschwerlicher wäre, als sich in ein System der sozialen Unterstützung zu begeben, so hätte dies die Abwanderung der arbeitenden Armen in letzteres zur Folge, was letztlich zum Zerfall der Gesellschaft führen werde.⁴⁸⁷ Die 1834er-Reform des Armengesetzes, die in erster Linie dazu gedacht war, die Kosten auf Seiten der Gemeinden und des Staates zu senken, war kein Ausdruck liberaler Wunschvorstellungen, sondern eher ein Notbehelf. Die Ware Arbeit sollte frei zirkulieren, die Unselbstständigen und Arbeitsunfähigen sollten gesondert untergebracht werden.

Bentham war ein Gegner der alten, gemeindebasierten Armengesetzgebung, die der freien Zirkulation der Ware Arbeit entgegenstand, befand diese jedoch besser als eine komplette Streichung der Sozialpolitik. So war er auch ein Gegner der Auffassung von Joseph Townsend, Thomas Malthus und Edmund Burke, die den Pau-

486 Jordan, Sarah: *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture*, Bucknell University Press, London 2010, S. 19.

487 Vgl. Bentham, Jeremy: *Essays on The Subject of the Poor Laws* (1796), in: Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws*, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001, S. 39.

per mit einer Einstellung des „*laissez faire – laissez mourir*“ begegneten⁴⁸⁸, einer Haltung, die in den Gegebenheiten einen Ausdruck entweder göttlichen Willens (Edmund Burke) oder eher natürlicher Prinzipien (Townsend, Malthus) sah. Diese Lösung erschien Bentham als inhuman und zudem wenig realistisch.⁴⁸⁹ Vielmehr war es für ihn Teil einer zivilisierten Gesellschaft, auch die Schwächsten zu erhalten, insbesondere da dies schon aus Eigennutz der Wohlhabenden geboten sei. Denn vor die Wahl gestellt, an Hunger zu sterben oder sich durch Raub und Gewalt am Leben zu erhalten, würde ein jeder Pauper zur letzteren Option neigen.⁴⁹⁰ Auch ein Vertrauen auf die letztlich stets zufällig bleibende Wohltätigkeitsakte einerseits und Dankbarkeit andererseits, von denen sich manche erhofften, dass durch diese der soziale Zusammenhalt genügend gestärkt werde, erschien Bentham als dem strukturellen und immer drängender werdenden Problem des Pauperismus nicht mehr gewachsen.⁴⁹¹

Zu diesen von Bentham ausgemachten Selbstverständlichkeiten kam der spezifische historische Kontext. Das Jahr 1795 erwies sich als ein Krisenjahr mit schlechter Ernte und die öffentliche Sicherheit war somit nicht nur durch sporadische Gewaltausbrüche bedroht, seitdem sich in Frankreich das Schauspiel einer blutigen Revolution gezeigt hatte. Benthams Lösungsvorschlag für das Pauperproblem generierte aus ebenjener vielschichtigen Bedrohungslage seine Stärke.⁴⁹² Zur zweiten Grundlage einer umfassenden Sozialpolitik erklärte er den zivilisatorischen Fortschritt und den damit einhergehenden Humanismus, der eine Grundsicherung für alle Mitbürger gebiete: „In a civilised political community, it is neither consistent with common humanity, nor public security, that any individual should, for want of any of the necessities left to perish outright.“⁴⁹³

488 Vgl. Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 142.

489 Vgl. ebd., S. 142-154.

490 „When a man has no other option than to rob or starve, the choice can hardly be regarded as an uncertain one [...]“ Bentham, Jeremy: Essays on The Subject of the Poor Laws (1796), in: Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001, S. 39.

491 Vgl. Bahmueller, Charles F.: The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution. University of California Press, Berkeley 1981, S. 83-84.

492 Vgl. Quinn, Michael: Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy, in: Utilitas, Volume 6, Issue 01, 1994, S. 82; 87.

493 Bentham, Jeremy: Essays on The Subject of the Poor Laws, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001, S. 19.

Bentham, der in räumlichen Metaphern dachte, identifizierte die Schwachstelle der bisherigen Armengesetzgebung in der Verwaltung der Armen außerhalb der Armenhäuser, wie sie etwa behelfsmäßig durch die Polizei geleistet wurde.⁴⁹⁴ Als er sich in den 1790ern dem Pauperproblem annahm, war dies für ihn die erste realistische Chance sein Prinzip der Nützlichkeit praktisch zu implementieren.⁴⁹⁵ Die Lösung, soll heißen, eine effektive nationale Verwaltung der Armen bzw. ein effektives Paupermanagement, sah er in einer kompletten räumlichen Segregation der vom Prinzip des Marktes bestimmten bürgerlichen Gesellschaft.⁴⁹⁶ Bentham entwarf die „Utopie“⁴⁹⁷ eines „Pauperlands“. Dieses bestand in einem Netz panoptisch organisierter Arbeitshäuser, das ganz England bedecken sollte. Ein solches landesweites Netz von 250 Arbeitshäusern sollte geschätzte 500.000 Pauper aufnehmen, wobei ein jedes dieser dann 2000 Insassen zählenden panoptischen Arbeitshäuser auf Brachflächen errichtet werden sollte, die potenziell groß genug waren, um die Gefangenen bei guter Bewirtschaftung auch ernähren zu können.⁴⁹⁸

Das Panoptikum ist ein mehrstöckiges, kreisrundes Gebäude, in dessen Mitte sich ein uneinsehbarer Aufsichtsturm befindet. An der Außenwand des Panoptikums befinden sich mehrere Reihen lichtdurchfluteter Zellen, die vom Zentralturm aus völlig einsichtig sind. Die Architektur des Panoptikums machte sich das psychologische Prinzip zu eigen, wonach der Mensch sich umso regelkonformer verhält, je beobachteter er sich fühlt. Die durch den uneinsichtigen Zentralturm auf Dauer sichergestellte Überwachung sollte jedem Gefangenen bewusst sein. Akustische Röhren sollten die Überwachung komplettieren, während die Inhaftierten zugleich durch Trennwände voneinander isoliert werden sollten, da „so die geistige

494 Vgl. Bohlender, Matthias: *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 187-188.

495 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 212-213.

496 Vgl. Bohlender, Matthias: *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 188.

497 So Benthams eigener, wenn auch kritisch reflektierter Ausdruck. Vgl. Bentham, Jeremy: *Pauper Management Improved*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume II.*, Oxford University Press, Oxford 2010, S. 374.

498 Vgl. Bentham, Jeremy: *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume II.*, Oxford University Press, Oxford 2010, S. 489.

Ansteckungsgefahr gemindert werden könne“⁴⁹⁹. Später nahm Bentham von dieser Vorstellung Abstand und hielt stattdessen die Einrichtung von Vier-Personen-Zellen für die humanere Lösung.⁵⁰⁰ In den Zellen sollten alle notwendigen Einrichtungen für Arbeit sowie Hygiene installiert werden. Die Überwachung gestaltete sich kosteneffektiver als bisherige Gefängnisse, da der zentrale Turm nur eines Aufsehers (oder optional dessen ganzer Familie) bedurfte, wenngleich dieser über weiteres Wachpersonal in den Zwischengängen verfügte – die sich aber ebenso einer Überwachung ausgesetzt sahen. Die Machtmaschine kontrollierte sich selbst. Da die Institution öffentlich zugänglich sein sollte, stand sie zudem unter demokratischer Kontrolle.

Bentham gedachte dieses Modell, das zunächst sein Bruder Samuel Bentham im Dienste des russischen Fürsten Grigori Alexandrowitsch Potemkin (1739–91) zur Überwachung eines zum Schiffbau gedachten Arbeitshauses im Jahre 1787 in Kritchew in Weißrussland anwandte,⁵⁰¹ auch für Schulen sowie Irren- und Krankenhäuser einzuführen, da ihm ebenso dort die Omnipräsenz des Lehrers oder des Arztes für die Bildung der Schüler oder das Genesen der Patienten als zuträglich erschien. So reflektierte Bentham die weit gesteckten Ambitionen seiner politischen Architektur mit den Worten: „Die Sitten reformiert – der Gesundheit einen Dienst erwiesen – das Gewerbe gestärkt – die Methoden der Unterweisung verbessert – die öffentlichen Ausgaben gesenkt – die Wirtschaft gleichsam auf ein festes Fundament gestellt – der Gordische Knoten der Armengesetze nicht durchschlagen, sondern gelöst – all das durch eine einfache architektonische Idee!“⁵⁰² Bentham meinte, mit diesem Entwurf das „Ei des Columbus“⁵⁰³ für den politischen Bereich gefunden zu haben. Macht, die in die Architektur eingeschrieben war, bedurfte nicht mehr der häufigen Stärkedemonstration. Der panoptische Blick sorgte für die automatische Selbstregulierung der ihm ausgesetzten Subjekte. Für Michel Foucault bestand die Besonderheit der benthamischen Perspektive darin, dass sie sich dem Problem der Bevölkerungssteuerung nicht nur aus einer ökonomischen Perspektive näherte, son-

499 Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher; Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): *Panoptikum oder das Kontrollhaus*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 83.

500 Vgl. Schofield, Philip: *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London; New York 2009, S. 74-75.

501 Morriss, Roger: *Science, Utility and Maritime Power. Samuel Bentham in Russia, 1779–91*, Ashgate Publishing Ltd., Farnham, Surrey; Burlington 2015.

502 Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher; Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): *Panoptikum oder das Kontrollhaus*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 8.

503 Ebd., S. 109.

dem zugleich auch den Begriff der Macht entpersonalisierte.⁵⁰⁴ Wer den Überwachungsturm bewohnte, schien fast gleichgültig. Zudem sollte jeder Bürger auf Wunsch zu diesem Eintritt erhalten. Das Ziel war die Resozialisierung durch Arbeit mittels offener und auf Dauer gestellter Überwachung.

Insbesondere der ökonomische Aspekt des Panoptikums bleibt aber dominant und bezeichnet die Neuwertigkeit des Modells wie auch dessen spezifische Problematik. Die darin herrschende Zwangsregulierung steht in einem starken Spannungsverhältnis zu Benthams ansonsten liberalen Positionen sowie zu seiner von ihm angestrebten Ordnung des Glücks der größten Zahl, in der ein jeder Bürger das Recht auf Gleichberücksichtigung erhalten solle. Die maximale Ausnutzung über-eigneter Gefängnisinsassen zur Gewinnmaximierung durch private Gefängnisleiter erschien Bentham als unproblematisch, während es im Eigennutz der Betreiber liege, die Insassen gesund zu erhalten. Zudem sei eine Strafprämie für jeden Verstorbenen zu entrichten.⁵⁰⁵

Neben der gebotenen Transparenz gegenüber der Öffentlichkeit finden sich in den Schriften zum Panoptikum noch weitere Momente, die auf eine demokratisch-egalitäre Gesinnung Benthams hindeuten, insofern sich Bentham implizit kritisch gegenüber vermeintlich natürlicher Elitenherrschaft äußert. Er schreibt:

„Ich weiß, wer entzückt gewesen wäre, eine Kontrollschule einzurichten, und sei es auch nur um des Experimentierens Willen: Kein anderer als Helvétius – zumindest, wenn er seinen Prinzipien so treu gewesen sein sollte, wie man ihm nachsagt. Denn diese Einrichtung – und nur diese – hätte ihm einen experimentellen Beweis für seine Annahme erbracht, dass man jeden Menschen alles lehren könne, den einen so gut wie den anderen.“⁵⁰⁶

Die ersten dieser Arbeitshäuser neuen Typs sollten durch eine Aktiengesellschaft finanziert werden. Auf lange Sicht sollten die Insassen das Arbeitshaus durch eine stete Produktion von Gütern nicht nur selbst tragen, sondern auch profitträchtig machen. Doch war dies offenbar nur in einem geringen Maße möglich, denn die Ar-

504 Vgl. Foucault, Michel: Das Auge der Macht. Gespräch mit J.-P. Barou und M. Perrot, in: Michel Foucault: Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 256.

505 Vgl. Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher; Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Panoptikum oder das Kontrollhaus, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 51; 62.

506 Ebd., S. 103-104.

beitshäuser konnten nur bedingt Waren für den freien Markt produzieren.⁵⁰⁷ Bei übermäßig starker Produktion, so ahnte Bentham, bestand die Gefahr, dass sie die freien Produzenten mit Dumpingpreisen aus dem Feld schlagen könnten. Er hielt dies zwar für bedenkenswert, doch falls der englische Markt sich hier als anfällig erweisen würde, so bestand seines Erachtens ebenso die Möglichkeit, die überschüssige Produktion stattdessen auf den Weltmarkt zu bringen.⁵⁰⁸

Der entscheidende Vorteil dieser panoptischen Arbeitshäuser, in denen Arbeitszwang herrschte, war nicht nur deren Orientierung an einer teilweisen (aber notwendig begrenzt bleibenden) Produktion für den freien Markt im Interesse der Geldgeber, sondern deren Produktion von Gebrauchsgütern für den Eigenbedarf.⁵⁰⁹ Sie sollten ein Netz der Subsistenzwirtschaft etablieren. Die sich darin befindlichen Fabriken könnten sich so selbst tragen und wären zudem krisenunabhängig. Aus der Notlage des Pauperismus heraus erdachte Bentham somit eine Gebrauchswertökonomie innerhalb des am Tauschwert orientierten Kapitalismus, die dessen Übel aufzufangen sollte. In *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved* (1798) schrieb Bentham:

„Der Wert im Hinblick auf den *Gebrauch* ist – anders als der *Tauschwert* – nicht so anfällig dafür, durch eine Schwemme, durch Konkurrenz, Stagnation, Mode, Krieg oder andere Ursachen vernichtet oder vermindert zu werden; auch nicht durch die Fehlerhaftigkeit in der Herstellung, die eher das *äußere Erscheinungsbild* trifft als den Nutzen [...]. Unter dem Prinzip der Selbstversorgung ist weder der *Markt*, d.h. die *Nachfrage*, noch die Produktionsmenge einem Versagen ausgesetzt.“⁵¹⁰

Einerseits sollte die Verwahrlosung durch die Eindämmung von Überproduktionskrisen bekämpft werden, andererseits sollten die sittlich verwahrlosten Arbeitslosen mithilfe dieser panoptisch strukturierten Notkonstruktionen in bürgerliche Subjekte mit Selbstverantwortung transformiert werden. Ihr Habitus sollte gleichsam überschrieben werden. Zudem würde das Netz der Arbeitshäuser die darin produzierten

507 Vgl. Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 193.

508 Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Panoptikum oder das Kontrollhaus, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 54.

509 Vgl. ebd., S. 28.

510 Zitiert in: Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 192.

Gebrauchsgüter untereinander zirkulieren lassen.⁵¹¹ Die Realisierung der bentham-schen Idee eines autoritär geführten Pauperlands, das für seine Insassen eine Resozialisierung durch eine Hinführung zur Selbstsorge erreichen wollte, hätte die Etablierung einer Planwirtschaft im Herzen des Kapitalismus zur Folge gehabt. Dieser sekundäre Raum würde die Mängel des Marktes und die darin in Krisenzeiten entstehenden Arbeitslosen auffangen und als resozialisierte, selbstverantwortliche Vollbürger mit ausgeprägter Arbeitsethik aufs Neue in die bürgerliche Gesellschaft einspeisen, sobald sich dort neue Freiräume eröffneten.

Während etwa Lea Campos Boralevi⁵¹² und Andreas Leopold Hofbauer auch die angedachte resozialisierende bzw. unterstützende Funktion betonen, die das Panoptikum für Bedürftige haben sollte, bewertet Charles F. Bahmueller dieses kritisch, indem er Bentham unterstellt, mit dem Prinzip des Panoptikums nicht nur die zeitweilig Arbeitslosen unselbstständigen Armen kontrollieren zu wollen, sondern letztlich alle Momente der Kontingenz aus der Gesellschaft zu verbannen.⁵¹³ Andreas Leopold Hofbauer sieht aufgrund der Rezeptions- und Anwendungsgeschichte die Panoptikumsidee Benthams als gescheitert an:

„Wo immer seine Schriften rezipiert wurden, in den angelsächsischen Ländern, in Frankreich, Spanien, Südamerika, entstanden Panoptikumgefängnisse, die seinen ursprünglichen Absichten entgegenstanden, ein geradezu traditionell gewordenes Missverständnis, das Foucault durch Rückprojektion auf Bentham nur noch endgültig festschrieb. So ist das ‚Panoptikum‘ ein Meisterstück angewandter, in ihrer Anwendung gescheiterter Philosophie der Aufklärung – ja mehr noch: Symbol für das Scheitern der Aufklärung selbst.“⁵¹⁴

Die Pointe der bentham-schen Konzeption liegt aber vielmehr darin, dass eine normativ utilitaristisch ausgerichtete bürgerliche Gesellschaft durch deren konstitutive Rückseite, das resozialisierenden Institutionennetz, gestützt wird. Dabei wird davon

511 So hätten beispielsweise Kleider gegen Werkzeuge oder Obst gegen Fleisch getauscht werden können.

512 Vgl. Campos Boralevi, Lea: *Bentham and the Oppressed. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, S. 105.

513 Vgl. Bahmueller, Charles F.: *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. University of California Press, Berkeley 1981, S. 110-110.

514 Hofbauer, Andreas Leopold: *Backdrop und Lock-up. Beiläufigkeiten zur Gefängniskulisse*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): *Panoptikum oder das Kontrollhaus*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 212.

ausgegangen, dass die Krisen des Marktes die soziale Devianz begünstigen. Ökonomie und Moral würden dahingehend unmittelbar zusammenhängen.

In der Schriften zur Armengesetzgebung zeigt sich, dass Bentham insbesondere die habituelle Prägung der Pauper in den Blick nahm, die in den von ihm angedachten panoptischen Häusern einer Umcodierung unterzogen werden sollte.⁵¹⁵ Die Mittel hierfür waren Arbeit, Disziplin und die Hinführung zur Selbstbeschränkung. Insbesondere letzteres Moment steht aber eigentlich konträr zu den früher von Bentham aufgeführten Prinzipien des Utilitarismus, der sich nicht nur gegen Ästhetizismus, sondern auch gegen Asketismus wandte.⁵¹⁶ Bentham weist daher den Paupern eine Sonderstellung zu. Sie sind in seinen Augen die Exkludierten ohne Bürgerstatus, der wirtschaftliche Selbstständigkeit voraussetzt. Damit sind sie a priori aus einer möglichen utilitaristischen Ordnung ausgeschlossen und müssen erst dazu befähigt werden, in diese einzutreten. Matthias Bohlender kommt zu einer pointierten Diagnose bezüglich des Denkens des Demokratietheoretikers und Gefängnisexperten Alexis de Tocqueville, die mit Einschränkungen auch für Bentham gelten kann:

„Tocquevilles republikanisch-liberale Demokratie lässt sich nur dann vor dem Verfall in eine pastoral-soziale Demokratie retten und schützen, wenn sie selbst ein zentrales Netz pastoraler Institutionen etabliert. Während die tugendhaften, d.h. selbstregierungsfähigen Bürger das demokratische Spiel des öffentlichen Diskurses, der freien Vereinsbildung und des wohlverstandenen Eigeninteresses spielen, müssen die als deviant klassifizierten, d.h. der Selbstregierung unfähigen Bürger erfasst, von der Gesellschaft separiert und dann noch einmal voneinander isoliert bzw. unterworfen werden. Das Gefängnis ist daher keineswegs eine *Versuchung* für die Demokratie, wie Sheldon Wolin behauptet, es ist eine *Notwendigkeit*, ihre Liberalität und Freiheit zu erhalten. Es ist zwar entscheidend, dass beiden Welten, die der *isolierten Selbstunterwerfung* in der Zelle und die der *assoziierten Selbstregierung* in der Öffentlichkeit, strikt voneinander getrennt werden müssen – und hier erklärt sich das Schweigen Tocquevilles über die Gefängnisse in der *Demokratie*; aber ebenso entscheidend ist, dass die eine Welt der demokratischen Selbstregierung die andere Welt der strafenden und reformierenden Selbstunterwerfung immer wieder hervorbringt und hervorbringen muss, weil sie sonst nicht bestehen können. [...] Fortan wird die Frage des Regierens der Menschen nicht mehr an die Regierungsfähigkeit einer spezifischen Statusgruppe (Aristokratie) gebunden, sondern vielmehr an die Selbstregierungsfähigkeit der Mehrheit der Bürger, und es sind die

515 Vgl. Quinn; Michael: Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy, in: *Utilitas*, Volume 6, Issue 1, 1994, S. 93.

516 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 59.

pastoralen Institutionen, die nun den Eingang und Ausgang in die Welt der liberalen, demokratischen Selbstregierung regulieren und bewachen.“⁵¹⁷

Ohne Strafe gibt es keine bürgerliche Gesellschaft. Ohne gesicherte Lohnarbeit oder Kapitalerträge gilt der Bürger als pathologisch. Michael Quinn gibt dementsprechend den Hinweis, dass die Formulierung des „Glücks der größten Zahl“ in Benthams Schriften zum Pauperismus nicht explizit vorkommt.⁵¹⁸ Wohl auch weil deren Zwangsinhaftierung und Zwangsprägung zunächst nicht mit dem gewünschten selbstständigen Raisonement aller Bürger, in der ein jeder sein Recht auf politische Beteiligung und Meinungsbildung für sich und im Sinne des größten Glücks der größten Zahl wahrnimmt, im Einklang stehen würde. Als besonders krasses Beispiel, das Benthams politischen Ideen eigentlich entgegensteht, kann der angeordnete politische Schulunterricht innerhalb eines Pauperpanotikums angeführt werden. Die internierten Pauper sollten nicht nur zu friedlichem Verhalten gebracht werden, sondern den Pauperkindern sollte zudem auch beigebracht werden, dass die gegenwärtige Regierung die beste aller denkbaren sei.⁵¹⁹

Bentham setzte aus humanistischen Gründen intuitiv auf die Gebrauchswertproduktion, um die Armen und Unfähigen zu versorgen. In Benthams Panoptikum ist es der anonymisierte überwachende Produktionsleiter, der die Richtung bei der Herstellung der Gebrauchsgüter vorgibt. Sein als befreiend angedachter utilitaristischer Reformansatz kippt hier bezüglich des unteren Randes der Gesellschaft, der als pathologisch unselbstständig erscheint, in einen disziplinierenden Ansatz. In Marx' Zielvorstellung hingegen ist die Gebrauchswertproduktion von Kollektivsubjekten bestimmt. An die Notwendigkeit von Aufsichtspersonal glaubt er nicht. Emanzipierte brauchen keinen elterlichen Blick.

Eine Schnittstelle zwischen Marx und Bentham mag Robert Owen bilden, an dessen Projekt einer Industriekommune Bentham als Geldgeber beteiligt war.⁵²⁰

517 Bohlender, Matthias: Tocqueville im Gefängnis. Zur Genealogie demokratischer Gefahren, in: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hrsg.): Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Wilhelm Fink, Paderborn 2016, S. 185-186.

518 Vgl. Quinn, Michael: Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy, in: Utilitas, Volume 6, Issue 1, 1994, S. 85.

519 Vgl. Bentham, Jeremy: Pauper Management Improved, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume II., Oxford University Press, Oxford 2010, S. 193.

520 Vgl. Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 196.

Matthias Bohlender attestiert Owens Schriften einen „Protosozialismus“⁵²¹, der auch für Benthams ursprünglich humanistisch inspirierte Grenzziehung gegenüber der Tauschwertosphäre, das Pauperland, gelten mag. Matthias Bohlender sieht darin sogar den Kern einer neuen Gesellschaft:

„Pauperland emanzipiert sich gleichsam von innen heraus vom liberalen Regierungsdenken. Es ist eine *Utopie*, ein Nirgendwo im diskursiven Raum einer liberalen politischen Rationalität. Je weiter wir Benthams Plan eines effektiven Pauper-Managements folgen, desto weiter entfernen wir uns vom ursprünglichen Ziel: einer optimalen Verwaltung, Versorgung und Verminderung der pauperisierten Masse. Stattdessen nähern wir uns sukzessive dem Entwurf einer *neuen Gesellschaft*. Eine Freiheit, die Leben, Arbeit und Gesundheit nicht garantiert, ist [für Bentham eine] ‚gesetzlose Macht‘ und hat daher in seinem Pauperland keinen Platz.“⁵²²

Bentham wurde zum Begründer einer paradoxen Konstruktion einer zur freien Wirtschaft parallel laufenden Planwirtschaft im kleinen Maßstab. Wenn Karl Polanyi einen Entbettungsprozess des Marktes beschrieb, der sozialen Zerfall mit sich brachte, bemerkte Bentham nicht den Entbettungsprozess (Polanyi), wohl aber dessen Symptome und ging daran, die Problematik des Pauperismus institutionell (wieder) einzufangen. Er schuf dabei die Idee eines Protowohlfahrtsstaats, der kein Arbeitslosengeld kannte, sondern Bedürftige in einem eigens geschaffenen Institutionensystem zwangsverwaltete, bis diese, als durch Arbeit resozialisierte Vollbürger, in die Normalgesellschaft zurückkehren konnten. Dort gab es die Möglichkeit des freien Lebens, in der ein jeder seinem Glück folgen konnte, wenn auch eine zu starke materielle Ungleichheit Bentham als abträglich für eine freie Gesellschaft erschien. Er war der Ansicht, dass Gleichheit nur dann angestrebt werden sollte, wenn die damit einhergehenden politischen Maßnahmen die öffentliche Sicherheit nicht gefährden.⁵²³ Der Wunsch, tatsächliche materielle Gleichheit zu etablieren, erschien ihm als gefährlich und nur schwer zu kontrollieren. Ein wirkungsmächtig werdender politischer Egalitarismus gefährde stets die öffentliche Sicherheit.⁵²⁴

Um einen Klassenkampf im Namen des Egalitarismus zu vermeiden, versuchte Bentham bei seiner sozialpsychologischen Klassenanalyse, oder bei seiner Kritik der Vormachtstellung der Aristokratie in Recht und Politik, Armut und Reichtum als davon weitestgehend distinkte Probleme zu behandeln, die nicht unbedingt auf

521 Ebd., S. 197.

522 Ebd., S. 195-196. Einfügungen in Klammern wurden vom Autor vorgenommen.

523 Rosenblum, Nancy L.: Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 42.

524 Ebd., S. 52.

einer spezifischen Art der Klassenreproduktion beruhen.⁵²⁵ In gewisser Weise spiegelt sich hier Adam Smiths Annahme wider, wonach Menschen auf dem Markt als rein egoistische Akteure handeln (*Der Wohlstand der Nationen*, 1776)⁵²⁶, sodass etwa das tägliche Brot nicht der Wohltätigkeit des Bäckers zu verdanken ist, dabei aber die Gesellschaft als Ganzes auf moralisch sittlichen Fundamenten ruht, die von der rationalen Wirtschaftsordnung selbst nicht hervorgebracht wurden (*Theorie der ethischen Gefühle*, 1759).⁵²⁷ In Benthams sozialreformerischem Bemühen wird die Erkenntnis deutlich, dass mit der wirtschaftlichen Entwicklung sowie der damit einhergehenden Ungleichheitsentwicklung auch Sitten und Moral zerfielen, und zwar in dem Maße, wie die Unterschicht verwahrloste und in die Kriminalität gezwungen wurde. Um nun die für die kapitalistische Marktordnung notwendige Moral und Sittenstruktur zu erhalten, brauchte es ein Netz resozialisierender Institutionen.

Trotz dessen, dass Bentham primär die Unfähigkeit zum wirtschaftlichen Selbsterhalt als das zu behebende Grundproblem der Pauper ausmachte, war er doch nicht gänzlich ahnungslos, was die strukturellen Gründe von Arbeitslosigkeit und der daraus resultierenden Antriebslosigkeit anbetrifft. In einer etwas längeren Passage weist Charles F. Bahmueller darauf hin und qualifiziert dabei Aussagen Benthams als den marxischen Schlüssen ähnlich.

„Bentham was among the first European writers to have shown more or less systematically, if not quite intentionally, that the benefits of the release of market forces from medieval restrictions [...] were not quite everything writers like Adam Smith made them out to be, that is, were not so unalloyed with suffering and mischief as generally advertised. In fact, his manuscripts reveal him to be keenly aware of the dangers inherent in an unregulated industrializing market economy: ‚In comparison with the mass of indigence that may be generated by stagnation in the line of manufacture‘, he wrote, ‚that which can take place in the line of husbandry with the occupations bordering on it, is very inconsiderable.‘ A worker of the ‚manufacturing class‘, he continued, ‚at least of the class occupied in those sedentary branches of manufacture which alone present themselves in idea upon the mention of the word, is a very helpless animal. When the period of stagnation arrives, it finds in him an unarmed unresisting victim. No fund of unemployment opens to receive him. He drops through mere weakness into the yawning gulph of Out-allowance, or Poor-House idleness.‘ This description

525 Vgl. ebd., S. 47.

526 Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, dtv, München 1996 (1776).

527 Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004 (1759).

is not far removed from Karl Marx's portrait of the fall of proletarian man from membership in the universal class, the class of the elect, into the abysmal limbo of the 'lumpen proletariat'. In any case, the possibility of 'stagnation' was a critical reason why a separate pauper economy insulated from market forces was to Bentham's mind a pressing necessity. Independent local poorhouses could never fulfill the needs of these 'helpless animals' in times of real crisis – only a *single national system* could be adequate to the task.⁵²⁸

Bahmueller wertet Benthams politökonomisches Denken, das sich bemühte, soziale Räume voneinander zu scheiden, schlussendlich folgendermaßen:

„The final species of economic planning in which Bentham found himself engaged is perhaps most important, for one sees in it how the controlled pauper economy, which we have characterized as a predominantly but not entirely separate entity, sought to come to the aid of market forces, to involve itself in the market's economy towards a Smithian model of perfect competition, all while maintaining the pose of non-intervention. Like Franklin Roosevelt, Bentham tried to make capitalism *work*.“⁵²⁹

Der Ansatz, den freien Markt zu unterstützen, indem die von diesem freigesetzten Arbeitslosen verwaltet und gelenkt werden, zeigt sich detailreich in den Schriften Benthams zur Funktionsweise der *National Charity Company*. Eine interne Stellenanzeigen-Zeitung („employment gazette“) der *National Charity Company* in Kombination mit einem nationalen Arbeitsregister („employment-register“) und gleichmäßig im Land verteilten Arbeitsämtern („intelligence-offices“) sollte über die örtlichen Angebote und Nachfragen innerhalb des nationalen Arbeitsmarktes informieren. So könnten durch die Versendung von resozialisierten Paupern Engpässe der freien Wirtschaft überwunden werden und zugleich jene, die aus der freien Wirtschaft herausgefallen waren, in diese reintegriert werden.⁵³⁰

Hier wird die Differenz zu Marx' revolutionärem Ansatz besonders deutlich. Bentham sieht, neben dem von ihm unterstützten Prozess der Rationalisierung der Gesellschaft und dem damit einhergehenden Aufbrechen sozialer Privilegien, auch die beginnenden Probleme einer individualistisch orientierten Marktwirtschaft. Im

528 Bahmueller, Charles F.: *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. University of California Press, Berkeley 1981, S. 131-132.

529 Ebd., S. 138.

530 Vgl. Bentham, Jeremy: *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume II.*, Oxford University Press, Oxford 2010, S. 562-563.

Gegensatz zu Marx beschreitet Bentham aber den Weg der Reform. Das zentrale Element, das den Kapitalismus zum Funktionieren bringen könne, sei der disziplinierende Wohlfahrtsstaat, die private *National Charity Company* dagegen ein Notbehelf zur Steuerung des Pauperismus.

Doch abseits der *Company* kommt auch dem Staat in Benthams politischem Denken eine sozialpolitische Rolle zu. Ein zukünftig zu errichtender Wohlfahrtsstaat gründet sich für ihn, folgt man Nancy L. Rosenblum, auf utilitaristischen Axiomen. Wenn es darum geht, Schmerzen zu mindern, so bedarf es einer stetigen staatlichen Intervention; so müssen etwa Mindestlöhne gesichert, oder Brotpreise festgeschrieben werden. Insbesondere immer dann müsse interveniert werden, wenn dadurch unnötiges Sterben verhindert werden könne, da für Bentham der Tod das größte aller Übel sei.⁵³¹ Es ist demnach die primäre Aufgabe des utilitaristischen Wohlfahrtsstaates, einem jeden Bürger ein sicheres Auskommen zu ermöglichen und jene, denen dies trotz günstiger Rahmenbedingungen nicht gelingt, mittels Beaufsichtigung zur Selbstständigkeit anzuleiten.⁵³²

Der von Bentham in Ansätzen skizzierte Wohlfahrtsstaat ist jedoch nicht egalitär ausgerichtet. Auch wenn gemäß seiner Annahme eines Grenznutzens eine ungefähre materielle Gleichheit dem Glück der größten Zahl durchaus zuträglich ist, so seien dennoch Sicherheit und Erwartungssicherheit der Gleichheit stets vorzuziehen.⁵³³

Die Zielstellung des benthamschen sozialpolitischen Denkens ist es, ein möglichst unattraktives Grundsicherungssystem zu etablieren und in Teilbereichen der Gesellschaft Sozialversicherungskassen einzurichten, die später in den Grundkanon sozialmarktwirtschaftlicher Orientierungen aufgenommen werden sollen. Michael Quinn schreibt hierzu:

„Bentham does discuss in the poor law manuscripts the possibility that individuals with sufficiently high earnings be compelled to contribute, from those earnings, sums sufficient to maintain them in old age. If such a policy were established, those whose wages were not sufficient to allow the deduction of such contributions might be relieved in old age without conditions. Elsewhere, he does conclude that workers in manufactures should contribute to a ‘stagnation fund’, from which they could draw benefits during periods of unemployment.“⁵³⁴

531 Vgl. Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 49-50.

532 Vgl. ebd., S. 49.

533 Vgl. ebd., S. 51.

534 Quinn; Michael: *Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy*, in: *Utilitas*, Volume 6, Issue 1, 1994, S. 90.

Benthams Pauper-Plan scheiterte wie sein Panoptikum, beide Pläne wurden vom englischen Parlament nicht angenommen, wohl aber wurde Bentham mit einer finanziellen Abfindung von dreiundzwanzigtausend Pfund ausgestattet.⁵³⁵ Er erfuhr dies als persönliche Niederlage. Wirkungslos blieben seine Ideen jedoch nicht. Seine Schriften zum Pauperismus zirkulierten in der politischen Elite Londons.⁵³⁶

Als die englische Armengesetzgebung 1834 reformiert wurde, flossen in die Umstrukturierung auch die Ideen Benthams mit ein. Mit der Reform wurde eine Kostensenkung angestrebt. Dies bedeutete, dass nun alle Pauper in Arbeitshäusern zwangseingewiesen wurden, statt von der Gemeinde getragen zu werden. Damit verschlechterten sich die Lebensbedingungen in den Arbeitshäusern. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurde das Armengesetz durch eine sich langsam entwickelnde sozialstaatliche Politik, die nicht mehr an das Prinzip des Armenhauses gebunden war, abgelöst. Die königliche Kommission unter Nassau senior⁵³⁷, die 1832 damit beauftragt wurde, ein neues Armengesetz zu erarbeiten, bestand aus ehemaligen Schülern Benthams wie Edwin Chadwick, der einst Sekretär Benthams war.⁵³⁸ Tatsächlich riet die Kommission zur Implementierung der benthamschen Ideen, dass Unterstützung einzig in Arbeitshäusern gewährt werden sollte und zudem die dortigen Bedingungen derart gestaltet sein sollten, dass sie als weniger annehmbar erschienen als die freier Lohnarbeit, wobei dies nur für geistig und körperlich fähige Arbeitslose gelten sollte.⁵³⁹ Auch die grundlegende Unterscheidung zwischen unfähigen Bedürftigen und armen Arbeitern wurde übernommen.⁵⁴⁰ Die Idee aus Benthams *Pauper Management Improved*, dass die Zwangsanstellung der Pauper Profite erbringen sollte, wurde von Chadwick und der Kommission hingegen explizit zurückgewiesen.⁵⁴¹

Von Stagnationskassen zum Wohle der Arbeiter ist es gedanklich kein weiter Schritt hin zu Streikkassen. Für Karl Marx galt Jeremy Bentham vermutlich, wie es im *Kommunistischen Manifest* heißt, als ein idealtypischer Vertreter des „Konserva-

535 Vgl. Poynter, J.R.: *Society and Pauperism. English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*. Routledge & Keagan Paul; University of Toronto, London; Toronto 1969, S. 142.

536 Vgl. ebd., S. 141.

537 Nassau senior war ein Kritiker der englischen Fabrikgesetze, die ab 1833 nach und nach die Arbeitszeit verkürzten. Karl Marx bezog sich im ersten Band des *Kapitals* später kritisch auf diesen.

538 Vgl. Poynter, J.R.: *Society and Pauperism. English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*. Routledge & Keagan Paul; University of Toronto, London; Toronto 1969, S. 317.

539 Vgl. ebd., S. 320.

540 Vgl. ebd., S. 327.

541 Vgl. ebd., S. 326-327.

tiven- oder Bourgeoisiesozialismus“⁵⁴², der sich durch folgende Grundhaltung auszeichnet:

„Ein Teil der Bourgeoisie wünscht den sozialen Mißständen abzuhelpen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern. Es gehören hierher: Ökonomen, Philanthropen, Humanitäre, Verbesserer der Lage der arbeitenden Klassen, Wohltätigkeitsorganisierer, Abschaffer der Tierquälerei, Mäßigkeitsvereinsstifter, Winkelreformer der buntscheckigsten Art. [...] Die sozialistischen Bourgeois wollen die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren. [...] Eine zweite [...] praktische Form d[ies]es Sozialismus suchte der Arbeiterklasse jede revolutionäre Bewegung zu verleiden, durch den Nachweis, wie nicht diese oder jene politische Veränderung, sondern nur eine Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse, der ökonomischen Verhältnisse ihr von Nutzen sein könne. [...] Freier Handel! im Interesse der arbeitenden Klasse; Schutzzölle! im Interesse der arbeitenden Klasse; Zellengefängnisse! im Interesse der arbeitenden Klasse: das ist das letzte, das einzig ernst gemeinte Wort des Bourgeoisiesozialismus.“⁵⁴³

Auch Marx beobachtet den Pauperismus, der in Deutschland erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts akut wurde. Für den deutschen Raum umreißt Hans-Ulrich Wehler den Pauperismus folgendermaßen:

„Pauperismus – das war eines der furchterregenden, grellen Reizworte, die in der schier unübersehbaren Diskussion über die gesellschaftliche Krise in den rund anderthalb Jahrzehnten vor der Revolution [Dt. Rev. 1848/49] eine herausragende Rolle spielte. Mit ihm verband sich die Vorstellung vom grauenhaften Massenelend, ländlichem und städtischem Proletariats, politischer Radikalisierung, anwachsenden ‚kommunistischen Tendenzen‘, zunehmend dann die Furcht, daß all dies, wenn staatliche Reformpolitik nicht hilfreich eingreife und neue ökonomische Chancen sich nicht eröffneten, auch auf deutschem Boden eine Revolution auslösen, ja in die ‚soziale Revolution‘ einmünden werde.“⁵⁴⁴

Bekannt sind zeitgenössische Berichte, wie etwa die von Wilhelm Wolf, einem engen Mitstreiter von Marx und Engels, der 1844 einen Bericht über den schlesischen

542 MEW 4, S. 488.

543 MEW 4, S. 488-489.

544 Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Band 2, Von der Reformära bis zur industriellen und politischen ‚Deutschen Doppelrevolution‘, C.H. Beck, München 1989, S. 281.

Weberaufstand unter dem Titel *Das Elend und der Aufruhr in Schlesien* verfasste.⁵⁴⁵ Anschaulich beschreibt er darin die fatale Situation der Weber und die Reaktion der Staatsmacht, die sich dem Problem nicht gewachsen sah.⁵⁴⁶ Karl Marx kommentierte im Sommer 1844 die politische Diskussion, die dem Aufstand folgte, in einer Artikelserie im Pariser *Vorwärts*.⁵⁴⁷ Gegenstand seiner Kritik ist dort ein Artikel Arnold Ruges, der jedoch anonym (unterzeichnet mit „ein Preuße“) unter dem Titel *Der König von Preußen und die Sozialreform* erschien.⁵⁴⁸ Marx beklagt darin Ruges naive Vorstellung, wonach der König die Armut per Dekret abschaffen könne. Nach Marx könne aber der politische Verstand, der mit dem Medium des Willens

545 Wolff, Wilhelm: *Das Elend und der Aufruhr in Schlesien* (1844), in: Jantke, Carl; Dietrich, Hilger (Hrsg.): *Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellung und Deutungen der zeitgenössischen Literatur*, Alber, Freiburg (u.a.) 1965, S. 157-178.

546 „Die Weber formierten zwei Reihen, um jeder seine 5 Sgr. zu erhalten. Die Austeilung sollte am Hause des Dierig vor sich gehen und jeder bald nach dem Empfang durchs Haus hindurch ins Freie sich entfernen. Die Ein- und Ausgänge waren mit Soldaten besetzt. Es dauerte aber so lange und die Zahlung verzögerte sich so sehr, daß die Masse ungeduldig wurde und, außerdem beim Anblick der Soldaten ohnehin aufgeregte und von einigen Unteroffizieren barsch zur Ordnung gerufen und bald fest überzeugt, daß sie kein Geld erhalten würde, gegen die Truppen immer mehr andrängte. Der Major, welcher Dierigs Haus und seine Truppen mehr und mehr bedroht sah, ließ Feuer geben. Infolge dreier Gewehrsalven blieben sofort 11 Menschen tot. Blut und Gehirn spritzte weit hin. Einem Manne trat das Gehirn über dem Auge heraus. Eine Frau, die 200 Schritte entfernt an der Türe ihres Hauses stand, sank regungslos nieder. Einem Manne war die eine Seite des Kopfes hinweggerissen. Die blutige Hirnschale lag entfernt von ihm. Eine Mutter von 6 Kindern starb denselben Abend an mehreren Schußwunden. Ein Mädchen, das in die Strickstunde ging, sank von Kugeln getroffen zu Boden. Eine Frau, die ihren Mann stürzen sah, ging auf den Boden und erhängte sich. Ein Knabe von 8 Jahren wurde durchs Knie geschossen. [...] Nach den ersten Salven herrschte einige Sekunden eine Totenstille. Aber der Anblick des Blutes um und neben ihnen, das Stöhnen und Röcheln der im Verscheiden Begriffenen, der Jammer der Blessierten trieb die mutigsten unter den Webern zum Widerstande. Sie antworteten mit Steinen, die sie von den Steinhaufen der Straße aufrafften.“ Wolff, Wilhelm: *Das Elend und der Aufruhr in Schlesien* (1844), in: Jantke, Carl; Dietrich, Hilger (Hrsg.): *Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellung und Deutungen der zeitgenössischen Literatur*, Alber, Freiburg (u.a.) 1965, S. 172.

547 MEGA² I/2, S. 455-467.

548 Vgl. Fetscher, Iring: *Marx*, Herder Verlag, Freiburg; Basel; Wien 1999, S. 44-47.

operiert, das Phänomen des Pauperismus, das letztlich ein Produkt einer konkreten politisch-ökonomischen Situation sei, unmöglich erfassen, geschweige denn beheben. Zur Erläuterung zieht Marx die englische Erfahrung heran. Dort trete der Pauperismus seit mehreren Hundert Jahren in regelmäßigen Abständen auf, so wie auch die politischen Schlüsse sich im Kreis drehen:

„Man wird zugeben: England ist ein *politisches* Land. Man wird ferner zugeben: England ist das *Land des Pauperismus*, sogar dies Wort ist englischen Ursprungs. Die Betrachtung Englands ist also das sicherste Experiment, um das *Verhältniß* eines *politischen* Landes zum *Pauperismus* kennenzulernen. In England ist die Arbeiternoth nicht *partiell*, sondern *universell*; nicht auf die Fabrikdistrikte beschränkt, sondern auf die Landdistrikte ausgedehnt. Die Bewegungen sind hier nicht im Entstehen, sie kehren seit beinahe einem Jahrhundert periodisch wieder. Wie begreift nun die *englische* Bourgeoisie und die mit ihr zusammenhängende Regierung und Presse den *Pauperismus*? Soweit die englische Bourgeoisie den Pauperismus als *Schuld der Politik* eingesteht, betrachtet der *Whig* den *Tory* und der *Tory* den *Whig* als die Ursache des Pauperismus. Nach dem Whig ist das Monopol des großen Grundeigentums und die Prohibitiv-Gesetzgebung gegen die Einführung des Getreides die Hauptquelle des Pauperismus. Nach dem Tory liegt das ganze Übel in dem Liberalismus, in der Konkurrenz, in dem zu weit getriebenen Fabriksystem. Keine der Parteien findet den Grund in der Politik überhaupt, [...] von einer Reform der Gesellschaft lassen sich beide Partheien nicht träumen.“⁵⁴⁹

Dennoch folgten in England parlamentarische Untersuchungen, um dem Phänomen des Pauperismus beizukommen. Ergebnis der Evaluierung war das 1834 etablierte Workhouse-System, das – nach Marx – auf der Annahme selbst verschuldeter Armut beruhte:

„Das englische Parlament blieb nicht bei der *formellen* Reform der Administration stehen. Die Hauptquelle des *acuten* Zustandes des englischen Pauperismus fand es in dem *Armengesetz* selbst. Das legale Mittel gegen das soziale Gebrechen, die Wohltätigkeit, begünstigte das sociale Gebrechen. Was den Pauperismus *im Allgemeinen* betreffe, so sei er ein *ewiges Naturgesetz*, nach der Theorie von *Malthus*: ‚Da die Bevölkerung unaufhörlich die Subsistenzmittel zu überschreiten strebt, so ist die Wohltätigkeit eine Narrheit, eine öffentliche Aufmunterung für das Elend. Der Staat kann daher nichts thun, als das Elend seinem Schicksal überlassen, und höchstens den Tod der Elenden erleichtern.‘ Mit dieser menschenfreundlichen Theorie verbindet das englische Parlament die Ansicht, daß der Pauperismus das *selbstverschuldete Elend der Arbeiter* sei, dem man daher nicht als einem Unglück zuvorzukommen,

das man vielmehr als ein Verbrechen zu unterdrücken, zu bestrafen habe. So entstand das Regime der Workhouses, d.h. der Armenhäuser, deren innere Einrichtung die Elenden *abschreckt*, eine Zuflucht vor dem Hungertod zu suchen. In den Workhouses ist die Wohlthätigkeit sinnreich verflochten mit der *Rache* der Bourgeoisie an dem Elenden, der an ihre Wohlthätigkeit appellirt. England hat also zunächst die Vernichtung des Pauperismus durch *Wohlthätigkeit* und *Administrationsmaaßregeln* versucht. Es erblickte sodann in dem progressiven Fortschritt des Pauperismus nicht die nothwendige Consequenz der modernen *Industrie*, sondern vielmehr die Consequenz der *englischen Armentaxe*. Es begriff die universelle Noth nur als eine *Particularität* der englischen Gesetzgebung. Was früher aus einem *Wohlthätigkeitsmangel*, wurde nun aus einem *Wohlthätigkeits-Überfluß* hergeleitet. Endlich wurde das Elend als die Schuld der Elenden betrachtet und als solche an ihnen bestraft.“⁵⁵⁰

Marx erkannte den Grund der Armut im Fortschritt der Industrie.⁵⁵¹ Auch im *Kommunistischen Manifest* von 1848 ist die Perspektive von Marx und Engels dementisprechend und zudem wenig differenziert: „Der moderne Arbeiter [...], statt sich mit dem Fortschritt der Industrie zu heben, sinkt immer tiefer unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse herab. Der Arbeiter wird zum Pauper, und der Pauperismus entwickelt sich noch schneller als Bevölkerung und Reichtum.“⁵⁵²

Im Gegensatz dazu konstatiert Friedrich Engels 1892, dass gewisse Teile der Industriearbeiterschaft ihren Status durchaus verbessern konnten. Sie arbeiteten nun, so Engels, im Rahmen eines regulierten Normalarbeitstages, während die qualifizierten Maschinenschlosser unter ihnen sich zu einer „Aristokratie in der Arbeiterklasse“ erhoben hätten.⁵⁵³ Auch die hygienischen Bedingungen der Arbeiterquartiere, die Engels ausführlich in *Die Lage der Arbeitenden Klassen in England* im Jahr 1845 beschrieb, und die zu jenem Zeitpunkt noch regelmäßige Epidemien hervorbrachten, seien mittlerweile schon aus dem Selbstinteresse der Bourgeoisie heraus behoben worden.⁵⁵⁴

550 MEGA² I/2, S. 452-453.

551 Konträr zu Marx' Diagnose sah der Historiker Werner Conze den Grund des Pauperismus in der mangelnden Industrialisierung, die noch nicht bereit war, die wachsende Arbeiterschaft in sich aufzunehmen. Conze, Werner: Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“: sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland, in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.): *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1976, S. 111-136.

552 MEW 4, S. 473.

553 MEW 2, S. 645.

554 MEW 2, S. 640.

In Marx' erstem Band des *Kapitals* von 1867 ist das Bild der Lage der Arbeiter bereits differenzierter als in den frühen Schriften. Die Armen des Pauperismus sind für ihn weniger die fest angestellten Industriearbeiter als vielmehr die schlecht bezahlten und unregelmäßig beschäftigten Hilfsarbeiter, die in ihrer Tätigkeit nach und nach weiter herabsinken. Die sogenannte „Industrielle Reservearmee“ der nur zeitweise beschäftigten Proletarier ist dabei insbesondere vom eigentlichen Pauperismus bedroht.⁵⁵⁵ Jene, die sich in dieser Gruppe zu Dauerarbeitslosen entwickeln oder die Fähigkeit und den Willen zur Arbeit verlieren, Arbeitsunfähige, Verbrecher und Prostituierte grenzt Marx aufgrund ihrer habituellen Veränderungen von den Normalpaupern ab und rechnet sie der Gruppe des Lumpenproletariats zu.⁵⁵⁶

Auch wenn eine zunehmende Differenzierung des Proletariats und der Auswirkungen der Industrie auf diese verschiedenen Gruppen durch Marx und Engels vorgenommen wird, so bleibt doch eine Grundannahme in Marx' Schriften präsent: Der Staat könne den Pauperismus nicht abschaffen, denn dazu müsse er das Proletariat abschaffen.⁵⁵⁷ Da der Staat auf den Widersprüchen zwischen allgemeinen und Sonderinteressen beruhe, könne dessen Administration per Definition nichts am Schicksal der verarmten Arbeiter ändern.⁵⁵⁸ Und so schließt Marx seine 1844er-Kritik an Ruges *Der König von Preußen und die Sozialreform* mit der Aussage: „Wollte der moderne Staat die *Ohnmacht* seiner Administration aufheben, so müsste er das jetzige *Privatleben* aufheben. Wollte er das Privatleben aufheben, so müsste er sich selbst aufheben, denn er existiert *nur* im Gegensatz zu demselben.“⁵⁵⁹ Diese generalisierende Annahme rührt womöglich daher, dass Marx' Mentor Eduard Gans, wie bereits vor ihm auch Hegel, davon ausging, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht genügend erwirtschaften könne, um aus diesen Überschüssen qua Besteuerung auch die Armut der Arbeiter zu bewältigen, die einzige Möglichkeit der Linderung des Problems in einer kolonialen Emigrationsbewegung gesucht werden

555 Vgl. MEGA² II/6, S. 585-587.

556 Vgl. Bescherer, Peter: Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2013, S. 52.

557 Dies erinnert an Bentham, der die Armut an den Arbeiter koppelte, dieses aber für ein unumgängliches Phänomen hielt und sich daher den unselbstständigen Arbeitslosen widmete.

558 Vgl. MEGA² I/2, S. 455.

559 MEGA² I/2, S. 456.

könnte.⁵⁶⁰ So glaubte auch Marx nicht an die Möglichkeit grundlegender sozialer Reformen und strebte stattdessen eine politische Revolution zur Überwindung sozialer Missstände an. Diese sollte Politik und Soziales zusammenführen, indem sie die alte politische Gewalt stürzt und auch die alte Gesellschaft auflöst.⁵⁶¹

Doch finden sich nicht erst im ersten Band des *Kapitals* differenzierte Aussagen über die Lage der Arbeiter. Bereits 1848, zeitgleich mit dem Erscheinen des *Manifests*, weist Marx darauf hin, dass die Armut der Arbeiter weniger einen absoluten, sondern einen relativen Charakter aufweist und zudem systemisch hervorgebracht wird.⁵⁶² So mag die gesellschaftliche Produktion durchaus anwachsen, und mit ihr können sich die materiellen Verhältnisse des Arbeiters verbessern, doch da die Spaltung zwischen Kapital und Arbeiter weiter anwachsen, gehe dieser materielle Fortschritt des Arbeiters letztlich auf Kosten seiner gesellschaftlichen Position.⁵⁶³ Marx' Konzept der Verelendung des Arbeiters sollte somit nicht in jeder Hinsicht als Vorhersage einer faktischen Verelendung begriffen werden. Armut und Bedürftigkeit können als absolutes bzw. materielles Existenzminimum zutage treten, wenn die Konjunktur stagniert, ebenso gut aber kann die Bedürftigkeit des Arbeiters in Zeiten blühender Industrie anwachsen, insofern der Lebensstandard kulturell definiert wird.⁵⁶⁴

1844, zur Zeit des schlesischen Weberaufstandes, war ein solch differenziertes Bild der Lage der Arbeiter noch nicht vonnöten. Schlesiens verarmte Weber waren für Marx Arbeiter, die Konjunkturzyklen zum Opfer fielen. Diesen rebellischen Arbeitslosen sprach er bereits ein Klassenbewusstsein zu, was Iring Fetscher als deutliche Überschätzung wertet.⁵⁶⁵ Marx' frühe Position, wonach die Industrie – im Normalfall wie in der Krise – den Pauperismus mit sich bringe, ist nicht unabhängig von Friedrich Engels' Darstellung des Proletariats in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845). Dieses ist von der Philosophie Ludwig Feuerbachs inspiriert und daran orientiert, alle Ambivalenzen der Armut zugunsten eines einheitli-

560 Vgl. Waszek, Norbert: Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate, in: Moggach, Douglas, *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2006, S. 35.

561 Vgl. MEGA² I/2, S. 463.

562 Diese Aussagen aus *Lohnarbeit und Kapital* (1847) stehen in einem Spannungsverhältnis zu den zeitgleich entstandenen Aussagen des *Kommunistischen Manifests*, das allerdings notwendigerweise – aus seinem politischen Charakter heraus – zu vereinfachten Schlüssen kommen musste.

563 Vgl. MEW 6, S. 416.

564 Vgl. MEW 6, S. 412.

565 Fetscher, Iring: Marx, Herder Verlag, Freiburg; Basel; Wien 1999, S. 46.

chen Akteurs der gesellschaftlichen Geschichte und ihrer eigenen Dramaturgie zu tilgen.⁵⁶⁶ Gareth Stedman Jones bemerkt hierzu:

„In Engels’ book, overlapping but distinct themes – pauperism, the urban underclass, *laissez-faire*, and industrialisation – were combined into a single narrative. Themes from the German preoccupation with pauperism were incorporated within a French-based account of industrialization and made to form of a single (Left Hegelian) story of the regeneration of mankind. This procedure was repeated in *The Communist Manifesto* and henceforth became a standard feature of the Marxian characterisation of the working class.“⁵⁶⁷

Tatsächlich unterscheidet Engels in seiner detailreichen Studie zwischen relativ gut gestellten Industriearbeitern und Landarbeitern einerseits sowie Bergwerksarbeitern, Tagelöhnern und Bettlern andererseits, darüber hinaus zwischen alteingesessenen Arbeitern und zugewanderten Iren, die ihm im Vergleich unzivilisiert und unkultiviert erscheinen.⁵⁶⁸ Den Hintergrund jener disparaten Phänomene stellt die angenommene „geschichtliche Entwicklung“ der englischen Produktionsverhältnisse dar,⁵⁶⁹ die eine ökonomisch und sittlich fundierte Teilung Englands in zwei parallel lebende „Völker“, das der Bourgeoisie und das des Proletariats, mit sich bringe,⁵⁷⁰ wobei letzteres „das für die Zukunft Englands bei weitem wichtigste“⁵⁷¹ sei. So schließt Engels sein Buch mit den Worten: „[...] der Krieg der Armen gegen die Reichen, der jetzt schon im einzelnen und indirekt geführt wird, wird auch im allgemeinen, im ganzen und direkt in England geführt werden. [...] ,Krieg den Palästen, Friede den Hütten!“⁵⁷² Der empirisch-wissenschaftliche Charakter seiner Arbeit dient Engels als politisches Argument, das jenseits eines bloßen Dezisionismus oder Voluntarismus steht.

Trotz dieser frühen Fokussierung auf das Proletariat als Protagonisten der Geschichte kannte auch Marx weitere soziale Gruppen, die mit dem Pauperismus zumindest verkoppelt zu sein scheinen. Marx stößt in seiner Auseinandersetzung mit

566 Vgl. Stedman Jones, Gareth: Engels and the Invention of the Catastrophist Conception of the Industrial Revolution, in: Moggach, Douglas, *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2006, S. 200-219.

567 Ebd., S. 218-219.

568 Vgl. MEW 2, S. 307-316; 320-323.

569 Vgl. MEW 2, S. 505.

570 Vgl. MEW 2, S. 351.

571 MEW 2, S. 351.

572 MEW 2, S. 506.

Hegel auf den Pöbel. Hegel hatte die kapitalistisch-bürgerliche Produktionsordnung akzeptiert und versuchte mit seiner Staatsphilosophie einen Staat zu zeichnen, der fähig sei, alle von ihren Privatinteressen geleiteten Akteure in eine politische Gemeinschaft zu integrieren. Dabei erkannte er jedoch, dass mit dem Bürgertum auch die Armut wuchs. Gegenüber dieser wusste auch Hegels sittlicher Staat kein Heilmittel. Nach Wolfgang Schluchter definiert sich das Mitglied der von Hegel beschriebenen bürgerlichen Gesellschaft nur über Arbeit als Vollbürger, genauer aber als Wirtschaftsbürger (Bourgeois), der als Privatperson sein Privatwohl sucht.⁵⁷³ Hegel sah im Pöbel ein Problem, das allen modernen Gesellschaften gemein zu haben schienen. Arbeitslose waren per Definition politisch und sozial exkludiert. Sie galten nicht als Vollbürger, ihre Freiheitsrechte waren faktisch beschränkt. Und so wies Hegel den Pöbel als das Problem der Moderne aus: „Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird. Die wichtigste Frage, wie der Armut abzuhelpen sei, ist eine vorzügliche die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.“⁵⁷⁴

Für Hegel ist der Pöbel mit dem Proletariat der entstehenden Industriegesellschaft identisch und dient ihm zugleich als ein „negativer Kontrastbegriff zum bürgerlichen Individuum“.⁵⁷⁵ Das Pöbel-Proletariat war für Hegel durch Vereinzelung, eingeschränkte Erwerbsunfähigkeit, einen Mangel an Bildung sowie mangelnde Rechtspflege und Gesundheitsfürsorge gekennzeichnet.⁵⁷⁶

In der Folge Hegels will Marx nicht dessen Dialektik beseitigen, sondern sie praktisch und empirisch unterfüttern. Damit sucht Marx einen Weg von der philosophischen Spekulation zur wissenschaftlichen Methodik.⁵⁷⁷ Der Fokus von Marx und Engels verschiebt sich dabei weg vom nur schwer fassbaren Pöbel,⁵⁷⁸ der in allen Klassen zu finden ist, hin zur Arbeiterklasse, die sich eher empirisch beobachten

573 Vgl. Schluchter, Wolfgang: *Grundlegungen der Soziologie*, 2. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, S. 36.

574 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (1820), § 244, Zusatz, S. 390.

575 Blättler, Sidonia: *Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 28.

576 Vgl. ebd., S. 28-29.

577 Vgl. Schluchter, Wolfgang: *Grundlegungen der Soziologie*, 2. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, S. 49.

578 Siehe dazu: Ruda, Frank: *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Konstanz University Press, Konstanz 2011, S. 250-262.

lässt.⁵⁷⁹ Friedrich Engels hat mit *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845) eine der frühesten, an Material reichen Studien auf diesem Gebiet vorgelegt. Mit dieser Verschiebung der Aufmerksamkeit bzw. jener Neubesetzung des konstitutiven Außen der bürgerlichen Gesellschaft vom Pöbel hin zum Proletariat findet Marx den Ansatzpunkt seiner Kritik in der Problematik der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Eigentumsordnung und somit in der Anatomie der kapitalistischen Produktionsweise, der er sich ausführlich im *Kapital* widmet.⁵⁸⁰

Marx verstand unter dem Begriff des Lumpenproletariats den Pöbel, den Hegel im Auge hatte. So schreibt er im *Achtzehnten Brumaire* über die Bevölkerungsgruppen, die sich Louis Bonaparte anschlossen:

„Unter dem Vorwande, eine Wohlthätigkeitsgesellschaft zu stiften, war das Pariser Lumpenproletariat in geheime Sektionen organisirt worden, jede Sektion von einem bonapartistischen Agenten geleitet, an der Spitze ein bonapartistischer General. Neben zerrütteten Roués mit zweideutigen Subsistenzmitteln und von zweideutiger Herkunft, neben verkommenen und abentheuernden Ablegern der Bourgeoisie Vagabunden, entlassene Soldaten, entlassene Zuchthaussträflinge, entlaufene Galeerensklaven, Gauner, Gaukler, Lazzaroni, Taschendiebe, Taschenspieler, Spieler, Maquereaus, Bordellhalter, Lastträger, Literaten, Orgeldreher, Lumpensammler, Scherenschleifer, Kesselflicker, Bettler, kurz, die ganze unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse, die die Franzosen la Bohème nennen; mit diesem ihm verwandten Elemente bildete Bonaparte den Stock der Gesellschaft vom 10. Dezember. ‚Wohlthätigkeitsgesellschaft‘ – insofern alle Mitglieder gleich Bonaparte das Bedürfniß fühlten, sich auf Kosten der arbeitenden Nation wohlzutun. Dieser Bonaparte, der sich als *Chef des Lumpenproletariats* konstituiert, der hier allein in massenhafter Form die Interessen wiederfindet, die er persönlich verfolgt, der in diesem Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen die einzige Klasse erkennt, auf die er sich unbedingt stützen kann, er ist der wirkliche Bonaparte, der Bonaparte sans phrase [...].“⁵⁸¹

Die Lumpenproletarier oder der Pöbel sind für Marx hier die parasitären Devianten aller Klassen oder, wie es bereits in der *Deutschen Ideologie* heißt, die „ruinierten“

579 Conze, Werner: Proletariat, Pöbel, Pauperismus, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhardt (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 (1984), S. 27-68.

580 Vgl. Schluchter, Wolfgang: *Grundlegungen der Soziologie*, 2. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, S. 93.

581 MEGA² I/11, S. 141-142.

aus Bourgeoisie und Proletariat.⁵⁸² Die eigentliche Negation der bürgerlichen Gesellschaft wird bei Marx, spätestens mit dem Manifest, das organisierte Proletariat als finaler Akteur der Geschichte, das sich jedoch ebenso aus allen Klassen speisen kann. Aus der sozialen Gruppe Arbeiterklasse, jener zunächst bewusstlosen Negation der bürgerlichen Gesellschaft, gedachte Marx zunächst analytisch (und im Anschluss auch praktisch) eine selbstbewusste Gruppe, das Proletariat, zu formen. Damit bewegte er sich aus dem bis dahin gängigen Massendiskurs heraus, der in der Masse nur eine passive, jedoch erregbare Substanz sah.⁵⁸³

Ein Beispiel für dieses neue aktive Subjekt findet sich in Marx' *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation* (1864).⁵⁸⁴ Zu Beginn versammelt Marx hier Indizien, die seine Verelendungsthese mit statistischem Material untermauern. Der Pauperismus erscheint hier im Jahre 1864 noch immer als ein großes gesellschaftliches Problem, und das trotz einer weiter wachsenden Wirtschaft. Die Reaktion der Arbeiter weist jedoch schon auf eine Überwindung hin, da die Arbeiter, die sich zunehmend als kollektiven Akteur begreifen, in England bereits eine „Zehnstundenbill“⁵⁸⁵ erkämpft haben. Die politische Macht zu erobern sei die „Pflicht“ der Arbeiterklasse, die hier als einheitliches, ethisch denkendes Subjekt im Geschichtsverlauf präsentiert wird.⁵⁸⁶ Im Gegensatz dazu ist das Lumpenproletariat durch Dauerarbeitslosigkeit und eine damit einhergehende moralisch-habituelle Verwahrlosung gekennzeichnet.⁵⁸⁷ Im Umkehrschluss zeigt sich, dass auch Marx zumindest anfänglich der Arbeit eine sittlich-moralisierende Kraft zuspricht, die der Entwicklung des Menschen zuträglich ist. Peter Bescherer konkretisiert:

„Folgende Bewegung ist bei Marx zu beobachten: Arbeit wird zunächst sehr empathisch verstanden im Sinne der Verwirklichung des menschlichen ‚Gattungswesens‘, in der Abkehr von den Junghegelianern und der ideologischen Fokussierung auf die ‚wirklichen Individuen‘ stumpft sich das philosophische Argument jedoch ab. Anthropologische Annahmen finden sich fortan in der Konzipierung ‚menschlicher Lebenstätigkeit‘ als gesellschaftliche, bewuss-

582 MEGA² I/5, S. 256.

583 Vgl. Blättler, Sidonia: *Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 13.

584 MEW 16, S. 5-13.

585 Diese gesetzliche Regelung des englischen Parlaments im Jahr 1847 wurde auch Factory Act genannt und legte die tägliche Arbeitszeit auf zehn Stunden beziehungsweise acht Stunden am Samstag fest.

586 Vgl. MEW 16, S. 5-13.

587 Vgl. Bescherer, Peter: *Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2013, S. 52.

te, zweckbestimmte Aneignung der Natur wieder, unter ‚Arbeit‘ wird demgegenüber von Marx und Engels Lohnarbeit verstanden.“⁵⁸⁸

Die Freiheit des Menschen ist nicht nur eine Freiheit von der Arbeit für die Tauschwertproduktion, sondern immer auch eine Freiheit mit und durch die Arbeit bzw. „Lebenstätigkeit“, die als gemeinsame Lebenstätigkeit oder eben notwendige Naturaneignung erhalten bleibt. Hinzu kommt die performative Kollektivbildung auch innerhalb von Lohnarbeitsverhältnissen. Erst in den Fabriken und industriellen Verhältnissen begreifen sich Arbeiter als Gleiche.⁵⁸⁹ Der Stolz auf die eigene Tätigkeit sowie auf den eigenen Stand sind notwendige Teile proletarischer Kultur und der sich auf dieser Grundlage erst entwickelnden politischen Kämpfe.

Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue nimmt in seiner Schrift *Recht auf Faulheit* (1880) die „Arbeitssucht“, die sich bereits bei Marx und Engels zeigt und die vom Marxismus ausgestaltet wird, in die Kritik.

„Ein sonderbarer Wahnsinn überwältigt die Arbeiterklassen der Länder, in denen die kapitalistische Zivilisation herrscht. Dieser Wahnsinn beschwört Einzel- und Massenelend herauf, das die traurige Menschheit seit zwei Jahrhunderten peinigt. Dieser Wahnsinn ist die Arbeitsliebe, die morbide, leidenschaftliche Arbeitssucht, die bis zur Erschöpfung der Lebenskräfte

588 Ebd., S. 54.

589 Edward P. Thompson schrieb treffend: „Eine Klasse formiert sich, wenn Menschen aufgrund gemeinsamer Erfahrungen – seien sie von den Vorfahren weitergegeben oder zusammen erworben – die Identität ihrer Interessen empfinden und artikulieren, und zwar sowohl untereinander als auch gegenüber anderen, deren Interessen von ihren eigenen verschieden (und diesen gewöhnlich entgegengesetzt) sind. Die Klassenerfahrung ist weitgehend durch die Produktionsverhältnisse bestimmt, in die man hineingeboren wird – oder aber in die man gegen seinen eigenen Willen eintritt. Klassenbewußtsein ist die Art und Weise, wie man diese Erfahrungen kulturell interpretiert und vermittelt: verkörpert in Traditionen, Wertsystemen, Ideen und institutionellen Formen. Im Gegensatz zum Klassenbewußtsein ist die Erfahrung allem Anschein nach determiniert. In den Reaktionen vergleichbarer Beschäftigungsgruppen mit ähnlichen Erfahrungen erkennen wir zwar eine Logik, aber ein Gesetz können wir nicht aufstellen. Klassenbewußtsein entsteht zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auf dieselbe Weise, allerdings niemals auf genau dieselbe Weise. Man neigt heute allenthalben zu der Annahme, Klasse sei etwas Konkretes, Reales. Diese Auffassung findet sich in Marx' historischen Schriften nicht; aufgrund dieser falschen Interpretationen sind allerdings viele spätere ‚marxistische‘ Analysen unbrauchbar.“ Thompson, Edward P.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, S. 10.

des Einzelnen und seiner Nachkommen getrieben wird. Statt gegen diese geistige Verirrung anzukämpfen, haben die Priester, Ökonomen und Moralisten die Arbeit heiliggesprochen. Sie, diese blinden und beschränkten Menschen, haben weiser sein wollen als ihr Gott; sie, diese schwachen und erbärmlichen Geschöpfe, wollten das, was ihr Gott verflucht hatte, wieder zu Ehren bringen. Ich, der ich nicht behaupte, Christ, Ökonom oder Moralist zu sein, lege Berufung gegen ihr Urteil ein, indem ich mich auf jenes ihres Gottes stütze; ich wende mich gegen die Predigten ihrer religiösen, wirtschaftlichen und freidenkerischen Moral, indem ich an die entsetzlichen Folgen der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft erinnere.“⁵⁹⁰

Der Arbeiterfetisch des Marxismus muss sicher nicht weiter belegt werden. Doch auch schon in Marx' Werk finden sich Passagen voller Pathos. Hier sei ein Beispiel der marxischen Überhöhung der Arbeit zitiert, in dem dieser den Arbeiter zum neuen Adel der Menschheit erklärt:

„Wenn die communistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese prakti[sche] Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man socialistische französische *ouvriers* vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit d[er] Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet un[s] aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.“⁵⁹¹

Mit jener Überhöhung der Arbeit im Einklang stehend ging bei Bentham wie auch bei Marx die Kritik des nicht arbeitenden Rentiers einher. Wie es den unteren Rand der Gesellschaft zu regulieren galt, so traf dies auch für den oberen Rand zu. In der Oberschicht erblickte Bentham Wohlstandsverwahrlosungstendenzen. Die Verhaltensweisen von Teilen der Oberschicht erschienen ihm als unökonomisch. Ihrem exzentrischen Verhalten war aber nur schwer beizukommen, wenn auch laut Bentham jenen vermeintlich sinisteren Eliten im politischen Bereich sowie im Rechtswesen durch Transparenz Einhalt geboten werden sollte. Er nahm dabei insbesondere Anstoß an den Ausformungen des alten feudalen Reichtums, der im England seiner Zeit extrem skurrile Ausformungen zeigte. Christian Welzbacher schreibt hierzu anschaulich:

590 Lafargue, Paul: Recht auf Faulheit. Widerlegung des „Rechts auf Arbeit“ von 1848, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 11.

591 MEGA² I/2, S. 289.

„Unter Benthams Zeitgenossen lebte eine stattliche Anzahl hypernervöser Charaktere, die ihren Lebensinhalt darauf verwendeten ,anders‘ zu sein. John Mytton etwa übertrumpfte den Kleidernarren ,Beau‘ Brummel durch den Besitz von 3000 Hemden, 1000 Hüten, 700 Paar Schuhen, 150 Paar Reithosen. Er fütterte seine 200 Hunde mit Steak und Champagner, zog seinen 80 Katzen Livrée an. Und er versuchte auf nahezu jedem Ausritt absichtlich, sich umzubringen. John Fuller wiederum, Parlamentarier, Förderer der Naturwissenschaften und Künste, schien ein geistiger Verwandter des Fürsten Pückler-Muskau zu sein. Er errichtete auf seinem Anwesen eine Vielzahl bizarrer Denkmäler, Pavillions und Follies. Der Maler-Schriftsteller William Blake schließlich liebte es, in seinem eigenen Garten aus John Miltons ,Paradise lost‘ [...] zu deklamieren, indem er gemeinsam mit seiner Frau in die Rollen von Adam und Eva schlüpfte: nackt.“⁵⁹²

Obwohl Bentham beispielsweise mit seiner Autoikonisierung⁵⁹³ ein Zeichen für den Utilitarismus und gegen irrationale Exzentrik und exzessive Verschwendungssucht setzen wollte, gelang es ihm nur bedingt, der Schwerkraft seiner Zeit gänzlich zu entfliehen.⁵⁹⁴ Insbesondere seine von ihm verfügte Mumifizierung als „Auto-Ikone“ (Bildnis seiner selbst) scheint aus heutiger Sicht seiner Zeit gemäß. Seine utilitaristische Kritik an der Verschwendung stand jedoch ganz im Zeichen einer neuen – ökonomisch denkenden – Epoche.

In *Securities Against Misrule* (1822–1823) stellt Bentham daher auch die „ultra-indigent“ (die sehr Bedürftigen) sowie auch die „ultra-opulent“ (die sehr Wohlhabenden) als zwei Quellen gesellschaftlichen Verfalls dar, wobei die Wirkung der sehr Wohlhabenden im Vergleich als um ein Vielfaches zerstörerischer in Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung bewertet wird.⁵⁹⁵ Dabei ist jedoch auffällig, dass

592 Welzbacher, Christian: Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das „Panoptikum“ und die „Autoikone“, Matthes & Seitz, Berlin 2011. Welzbacher verweist hierbei auf das zweibändige Werk *English Eccentrics and Eccentricities* (1866).

593 Die Autoikonisierung (Wortschöpfung Benthams) bezeichnet die Mumifizierung des eigenen Leichnams zum Zwecke des über den Tod hinausgehenden persönlichen Beispiels bzw. zur posthumen Erinnerung an das persönliche Wirken. Bentham ließ seinen eigenen Körper nach seinem Tod 1832 nach dieser Idee zum eigenen Denkmal mumifizieren. Die Mumie befindet sich heute im University College London (UCL).

594 So nannte er seine geliebte Teekanne „Dickey“, seine Katze „Reverend“ und seine Spazierstöcke „Dapple“ und „Dobbin“. Auch erfand er das Joggen als Form des optimierten Spaziergangs.

595 Bentham, Jeremy: *Securities Against Misrule*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Securities Against Misrule*

die Kritik an den sehr Wohlhabenden stets nur als eine Variation seines Hauptthemas, der Kritik an den „ruling few“ der gesellschaftlichen Elite ist. Frederick Rosen bemerkt hierzu treffend: „Discrediting the rich and powerful is only part of Bentham’s strategy of reform.“⁵⁹⁶ Benthams Ausführungen zum „sinister interest“, des auf der Klasse basierenden Eigennutzstrebens der gesellschaftlichen Elite, kann man entnehmen, dass es in der bisherigen englischen Gesellschaft nicht die persönlichen Qualitäten waren, die honoriert wurden, sondern vielmehr ererbte privilegierte Positionen. In dem Maße wie politische Schlüsselpositionen oder die des Rechtswesens von aristokratischen Eliten besetzt gehalten werden, werden diese zwangsläufig, ob bewusst oder unbewusst, danach streben, diese zu ihrem Vorteil auszubeuten. Da ein solches durch die Umstände hervorgerufenen Verhalten aber gegen das Glück der größten Zahl arbeitet, tritt bei der wohlhabenden Elite auch ein moralischer Verfall auf.⁵⁹⁷ Es ist also weniger die vereinzelte Verschwendung von Ressourcen durch Superreiche, die Bentham aufstieß, als das systematische Eigennutzstreben der herrschenden Klasse, das gesellschaftliche Werte auf Dauer zersetzt. Nicht das individuelle Nutzenstreben erachtete Bentham als problematisch, wohl aber ein organisiertes Klasseninteresse, welches die Achtung einer jeden Stimme systematisch hintertrieb. Um jene widerständige Konstellation zu überwinden, bedurfte es einer politischen Reform, die insbesondere das Wahlrecht demokratisierte. Ausdruck dieser Überlegungen ist Benthams *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism with Reasons for Each Article* (1817),⁵⁹⁸ in dem Bentham sich explizit von den Whigs und Tories abgrenzte, die er nur als zwei Seiten der gesellschaftlichen Klassenherrschaft ansah. Beide Gruppen waren aus Benthams Sicht durch Korruption und Verschwendung geprägt.⁵⁹⁹

„All [...] in whom in all its several forms parliamentary reforms finds opposers may be considered as belonging to the class of *Tories*. [...] All by whom, to the *exclusion of radical re-*

and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 1990, S. 67.

596 Rosen, Frederick: Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983), S. 21.

597 Vgl. Schofield, Philip: Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 124-125.

598 Bentham, Jeremy: Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): The Works of Jeremy Bentham, Band 3, William Tait, Edinburgh 1843.

599 Vgl. Leonhard, Jörn: Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters, R. Oldenburg Verlag, München 2001, S. 245-246.

form, moderate reform is advocated or supported may be considered as belonging to the class of *Whigs*. Those by whom [...] universal interest is advocated, may, for distinction sake, be termed *People's man*.“⁶⁰⁰

Die Monarchie, als Spitze der aristokratischen Klasse, traf eine härtere Kritik als die beiden Parteien: „In a Monarchy at the head of the highest praedatory class is stationed the arch-depredator – the Monarch: a parasite in whose one maw, for the small chance of giving encrease to the felicity of that one being, the sustenances of thousands and ten thousands of others whose claims are as good as his is consumed.“⁶⁰¹ Um ein Gegengewicht zu schaffen, forderte Bentham ein universelles Wahlrecht, das auch Frauen miteinbezog sowie jährliche und geheime Wahlen. Nur so, auf dem Weg der radikalen Reform, könne eine drohende Revolution, die Gewalt und Anarchie mit sich bringe, verhindert werden.⁶⁰² Die Widerstände, denen Bentham begegnete, waren jedoch groß. Selbst sein Schüler John Stuart Mill nahm einige politische Forderungen des benthamschen *philosophical radicalism* zunächst wieder zurück. Erst hundert Jahre später, mit dem Ende des Ersten Weltkrieges, setzte sich auch in England das allgemeine Wahlrecht gegen das bisherige Zensuswahlrecht durch, während das Frauenwahlrecht erst 1928 folgte.

Für Marx waren bekanntlich die herrschenden Ideen einer Zeit immer Ausdruck der ökonomisch wie auch politisch herrschenden Klasse.⁶⁰³ Auch in Marx' Perspektive auf den geschichtlichen Verlauf bedingten sich Reichtum und Einfluss. Dabei kannte er zwei Formen des Reichtums, die einander ablösten, bedingt durch die ge-

600 Bentham, Jeremy: Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): The Works of Jeremy Bentham, Band 3, William Tait, Edinburgh 1843, S. 527.

601 Bentham, Jeremy: Bentham, Jeremy: Securities Against Misrule, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Securities Against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 1990, S. 68.

602 Auch in den Schriften *Defence of Economy against the Right Honourable Edmund Burke* sowie *Defence of Economy against the Right Honourable George Rose*, die Bentham um 1810 schrieb (1817 publ.), attackierte er exemplarisch die Korruption der politischen Klasse und der Regierung. Beide Schriften finden sich im von Phillip Schofield 1993 neu herausgegebenen Band *Official Aptitude Maximized, Expense Minimized* (die von Bentham so betitelte Schriftensammlung wurde von diesem zwischen 1810 und 1830 erarbeitet). Das gemeinsame Anliegen der Schriften ist die Suche nach Optimierungsstrategien für den öffentlichen Dienst.

603 Vgl. MEW 4, S. 480.

schichtliche Entwicklungsdynamik. Dem vormodernen parasitären Reichtum des Adels setzte Marx bereits 1844 in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* den modernen, sich ökonomisch verhaltenden Reichtum der Industrie gegenüber. So habe der bisherige, „sich zum Genuß preisgebende, unthätige und verschwenderische Reichtum [...] noch nicht den *Reichthum* als eine gänzlich *fremde Macht* über sich selbst erfahren; er sieht in ihm vielmehr nur seine eigne Macht, und [nicht] d[er] Reichtum, sondern d[er] *Genuß* [ist ihm letzter, G.R.] Endzweck“⁶⁰⁴. Mit der industriellen Revolution und dem ökonomischen und politischen Aufstieg des Bürgertums aber verändere sich das Bild des Reichtums, insofern dieser nun „*arbeitend, nüchtern, prosaisch / ökonomisch*“⁶⁰⁵ werde. Allmählich führe dieser Ablösungsprozess in Marxens geschichtsphilosophischem Denken zum „vollständigen Sieg des arbeitenden Capitals über den verschwenderischen Reichthum“⁶⁰⁶. Die tatsächlich viel realistischere Option einer parallelen Existenz wird damit ausgeschlossen, wie auch eine – bei zunehmender ökonomischer Ungleichheit – durchaus wahrscheinliche Entwicklung einer Klasse von Rentiers nicht bedacht wird. So schreibt Marx, ausgehend von einem langfristig denkenden Eigeninteresse der Besitzenden: „Das Fallen des *Geldzinses* ist nämlich eine nothwendige Consequenz und Resultat der industriellen Bewegung. Die Mittel des verschwenderischen Rentiers vermindern sich also täglich, grade in *umgekehrtem* Verhältniß zur Vermehrung der Mittel und Fallstricke des Genusses. Er muß also entweder sein Capital selbst verzehren, also zu Grunde gehen, oder selbst zum industriellen Capitalisten werden.“⁶⁰⁷ Dies bedeute „die Verwandlung alles Privateigenthums in *industrielles Capital*“⁶⁰⁸ wie auch „die völlige Unterjochung des Privateigenthümers unter das Wesen des Privateigenthums – die *Arbeit*“⁶⁰⁹.

Der moderne Kapitalist ist damit für Marx eine höchst ambivalente Figur. Einerseits ist er wie der parasitäre Feudalherr Ziel polemischer Angriffe, andererseits aber wird er auch als Werkzeug der Entfaltung der Produktivkräfte – und damit Teil des Zyklus des Kapitals – beschrieben. Dem Prozess des Kapitals und dessen transformativer Kraft galt Marx’ Faszination. Und in ebenjenem Staunen über die Entfaltung der Produktion, die der Verschwendung entgegengesetzt ist, gleicht Marx Bentham. Es ist also einerseits so, dass der Sozialfigur des Kapitalisten in seiner aggregierten Form der Bourgeoisie Doppelmoral vorgehalten wird, indem ihr offi-

604 MEGA² I/2, S. 427.

605 MEGA² I/2, S. 427.

606 MEGA² I/2, S. 427.

607 MEGA² I/2, S. 427.

608 MEGA² I/2, S. 427.

609 MEGA² I/2, S. 427.

zieller Wertekanon und Rechtskodex den tatsächlichen Verhältnissen gegenübergestellt wird, und zudem ihr eigeninteressiertes Verhalten als Klasse oft mit Hohn und Spott beschrieben wird. Dem einzelnen Unternehmer aber wird andererseits kein unmoralisches Verhalten im eigentlichen Sinne zugeschrieben, da solches individuelle Wahlfreiheit voraussetzen würde. Vielmehr sind die individuellen Kapitalisten aus Marx' und Engels' Sicht ebenso Opfer systemischer Zwänge wie die individuellen Lohnarbeiter. Sie stehen unter Konkurrenz und (Re-)Investitionsdruck und sind daher nicht frei darin, den abgeschöpften Mehrwehrt für ihren persönlichen Genuss zu verwenden. Im Unterschied zum Kapitalisten ist aber die Sozialfigur des Rentiers eine andere. Dieser zeichnet sich dadurch aus, angehäuften oder sich anhäufendes Kapital nicht zu reinvestieren, sondern aufzubrechen.

Für die Gruppe der parasitären Aristokratie findet auch Friedrich Engels harsche Worte, die denen, die Jeremy Bentham gegenüber der verschwenderischen Aristokratie gebrauchte, durchaus ähneln. Mit Bentham ist im Kern der Vorwurf gemein, eine Gruppe zu identifizieren, die unökonomisch denkt und sich gegenüber der gesellschaftlichen Produktion parasitär verhält. In seiner Broschüre *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* (1887/88) bezieht sich Engels tatsächlich auch weniger auf die Bourgeoisie als auf den alten Adel, den er spezifisch als einen „schäbigen Schmarotzeradel“⁶¹⁰ qualifiziert, wie er ebenso die untere Schicht des preußischen Junkertums als „adliges Lumpenproletariat, das vom Schuldenmachen, zweifelhaftem Spiel, Zudringlichkeit, Bettel und politischer Spionage lebt“⁶¹¹ bezeichnet.

Wohlstandsverwahrlosung ist für Bentham und Marx eher ein Phänomen, das dem alten Adel und damit der Vergangenheit zuzuordnen sei. Wie bei den durch Dauerarbeitslosigkeit gezeichneten und habituell devianten Paupern wird jener alten parasitären Form des Reichtums von Bentham sowie von Marx und Engels ein sittlicher und moralischer Verfall zugeschrieben, der letztlich durch Arbeitsferne bedingt sei. Die Möglichkeit einer zukünftig parallel zum arbeitenden Kapital existierenden Klasse von nicht arbeitenden – und daher primär verbrauchenden – Rentiers wird von Bentham wie von Marx nicht erwartet. Für die Gruppe verbrauchender Rentiers gilt wohl auch heute die Diagnose der Wohlstandsverwahrlosung, die Bentham und Marx dem alten Adel unterstellten.

Welche Schlüsse lassen sich nun bezüglich der übergeordneten Fragestellung, der Frage nach Benthams und Marx' Perspektive auf den sie umgebenden Prozess der historischen Demokratisierung, ziehen? Es lässt sich festhalten, dass Bentham, wie seine Schriften zum Pauperismus zeigen, eine Demokratisierung durch eine permanente Reintegration zu erreichen sucht. Die Herausgefallenen sollen in einer

610 MEGA² I/31, S. 96.

611 MEGA² I/31, S. 105.

zweiten, planwirtschaftlich geführten Sphäre aufgefangen und wiederhergestellt werden, um sie schließlich erneut in die bürgerliche Gesellschaft freier und selbstverantwortlicher Wirtschaftsbürger zu entlassen. Karl Marx hingegen sieht in der verarmten industriellen Reservearmee zwar den „Hebel der kapitalistischen Akkumulation“⁶¹², doch sieht er auch eine mit dieser Akkumulation verkoppelte antagonistische Polarisierung der Gesellschaft vorstattengehen: Der Reichtum konzentriert sich in den Händen weniger, während Armut und Unsicherheit sich weit hin verbreiten.⁶¹³ Marx geht davon aus, dass die anwachsende Klasse des Proletariats früher oder später die bürgerliche Gesellschaft und deren Staat im Namen einer wahren Demokratie aushebeln wird

4.5 ÜBER DEN KOLONIALISMUS

Der Kolonialismus geriet für Bentham und Marx zur anschaulichen Referenz für die Darstellung ihrer politökonomischen Theorien. Während Marx als journalistischer Beobachter des Weltgeschehens neben den Ereignissen in Indien auch Geschehnisse in Irland und China in den Blick nahm, äußerte sich Bentham insbesondere zum Status des fragwürdigen Nutzens der französischen und spanischen Kolonien. Dabei galt ihm die noch junge Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von England als Exempel, insofern diese sich mehr und mehr zum beiderseitigen Vorteil der zwei Nationen entwickelte. Im Folgenden sollen daher die Kolonialismusanalysen beider erläutert werden.

Jürgen Osterhammel und Jan Jansen bestimmen das britische Indien als eine Form der „Beherrschungskolonie“. Der Idealtyp der Beherrschungskolonie ist dem Zweck der wirtschaftlichen Ausbeutung und des imperialen Ausbaus gewidmet. Oftmals wird dabei nach längeren Phasen nicht territorial gebundenen Einflusses das betreffende Gebiet später militärisch gesichert. Die tatsächliche Kolonisierung bleibt dabei quantitativ gering, während die autokratische Führung des Mutterlandes eine starke Bürokratie in der Kolonie aufbaut.⁶¹⁴ Osterhammel und Jansen zählen drei Grundelemente des kolonialen Denkens des 19. Jahrhunderts auf. Dies sind „die Idee der unversöhnlichen Fremdheit, der Glaube an die höheren Weihen der

612 MEGA² II/6, S. 576.

613 MEGA² II/6, S. 588.

614 Vgl. Osterhammel, Jürgen; Jansen, Jan C.: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen. C.H. Beck, München 1995, S. 14-17.

Kolonisation und die Utopie der reinigenden Verwaltung“⁶¹⁵. In der Tendenz waren Bentham wie Marx Gegner des Kolonialismus, zugleich aber nicht gänzlich frei von kolonialem Denken, wie es von Osterhammel und Jansen skizziert wird. Während Marx etwa Nationalcharaktere für etwas Selbstverständliches hielt,⁶¹⁶ glaubte er doch an die reale Möglichkeit einer grenzenübergreifenden politischen Bewegung, die auf dem Axiom der Gleichheit beruht. Auch teilte er implizit den Glauben an die „höheren Weihen der Kolonisation“, die für ihn fraglos auch gewaltsam war, wobei diese auch die Grundlagen für eine globale soziale Revolution schaffe. Dem britischen Kolonialismus wird so eine wichtige geschichtsteleologische Rolle zugewiesen, bzw. wird dieser von Marx als ambivalent geschildert. Im Manifest von 1848 kommt diese Ambivalenz deutlich zum Ausdruck:

„Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. Die wohlfeilen Preise ihrer Waren sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt, mit der sie den hartnäckigsten Fremdenhaß der Barbaren zur Kapitulation zwingt.“⁶¹⁷

Bentham glaubte an die tatsächliche Gleichheit aller Menschen, die allein durch ihre Umstände verschieden geformt werden. Darin aber liegt auch seine Annahme begründet, durch eine geeignete bürokratische Organisation, oder durch eine klug gestaltete politische Anreizarchitektur, an jedem Ort der Welt im Sinne des Glücks der größten Zahl wirken zu können. Sein politisches Denken teilt insofern die „Utopie der reinigenden Verwaltung“ des kolonialen Denkens.

Während seines Londoner Exils war Marx zwischen 1852 und 1861 als Journalist für die renommierte *New-York Daily Tribune* tätig. In dieser Rolle studierte er die politischen und teils gewaltsamen Konflikte, die mit der Ausdehnung des Weltmarktes verbunden waren. In seiner Funktion als politischer Kommentator vertiefte er sich u.a. in die Geschichte der Kolonialisierung. Anlass war insbesondere die parlamentarische Debatte um die Erneuerung der Satzung der englischen *Ostindischen Kompanie* im Jahr 1853.⁶¹⁸ Im Herzen des britischen Empires fand er hier-

615 Ebd., S. 112.

616 Vgl. Herres, Jürgen: Marx und Engels über Irland. Ein Überblick. Artikel, Briefe, Manuskripte und Schriften, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012, S. 27.

617 MEW 4, S. 466.

618 Vgl. Avineri, Shlomo: Karl Marx on Colonialism and Modernization, Anchor Books, New York 1969, S. 7.

für eine umfassende Literaturgrundlage, bestehend aus Parlamentsberichten, kolonialen Gutachten, mit dem Schiff eintreffenden Lageberichten sowie auch ersten Geschichtsschreibungen. Eine ganze Reihe von Artikeln, die in der Folge in der *New-York Daily Tribune* abgedruckt wurden, zeigt, wie Marx seine politökonomische Theorie exemplarisch am Beispiel Indiens und Chinas erläutert.

Der Kolonialismus galt Marx als ein Prozess, der sich über Monopolstrukturen wie die englische *Ostindische Kompanie* entwickelte und der Etablierung eines einheitlichen Weltmarktes diente. Die antreibende Kraft dieses im 16. Jahrhundert beginnenden Prozesses sah er im individuellen Unternehmertum und Handelskapital, das den Anstoß für die Erschließung „asiatischer Produkte“ oder „amerikanischer Schätze“ gab.⁶¹⁹ Dieser Eindruck wird von der neuesten Kolonialismusforschung bestätigt, wie etwa durch Wolfgang Reinhard in seiner umfangreichen Monografie *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*:

„Die ersten gewalttätigen Männer, Wikinger, italienische Händler, Kreuzfahrer, portugiesische Entdecker, spanische Conquistadoren und britische Seehelden, gehörten zu einem Typ Abenteurer, der schon in der *Odysee* auftritt. Als Seefahrer waren diese Leute je nach Gelegenheit Kaufleute, Räuber, Sklavenhändler, Entdecker und Eroberer. Sie und nicht die Machthaber ihrer Herkunftsländer begannen mit der Expansion. Am Anfang der Kolonialreiche stand seltener die Initiative politischer Instanzen als die kooperative Selbstorganisation interessierter Individuen in Netzwerken bis hin zu den großen Handelsgesellschaften des 17. Jahrhunderts. Könige und Fürsten fanden die Beteiligung an diesen Geschäften lukrativ, wurden zur Legitimation herangezogen oder wollten sich die Kontrolle über die Entwicklung sichern. Noch im 19./20. Jahrhundert ging die Initiative zur Expansion häufig von *Männern vor Ort* (*men on the spot*) aus, Entdeckungsreisenden, Kaufleuten, Missionaren, Militärs und immer noch Abenteurern, die es verstanden, die Politik in ihre Unternehmungen hineinzuziehen.“⁶²⁰

Kurz gefasst bestand die marxsche Einschätzung des britischen Kolonialismus in Folgendem: Der sich ergebende Wettlauf der europäischen Nationen etablierte einen auch Indien und China inkludierenden Weltmarkt, der seinerseits die Grundlage für die Überwindung der feudalen hin zur kapitalistischen Produktionsweise bildete.⁶²¹ Dabei bemaß das spätere industrielle Kapital seine Produktion mit Blick auf

619 MEGA² II/15, S. 325.

620 Reinhard, Wolfgang: *Die Unterwerfung der Welt: Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*, C.H. Beck, München 2016, S. 19.

621 Vgl. MEGA² II/15, S. 325.

diesen Weltmarkt. Die Rohstoffe der Kolonien wurden dabei im Kernland England in höherwertige Produkte verarbeitet, während die Kolonien die Rohstoffe für diese lieferten. Zugleich wurden die Kolonien auf verschiedene Weise gezwungen, auch die englischen Produkte zu konsumieren. Im Falle Chinas etwa dadurch, „daß die englischen Kanonen China das Rauschgift aufzwangen, das wir Opium nennen“⁶²². Die Chinesen wurden vom Opium abhängig gemacht, um das in Indien produzierte Rauschgift in China zu verkaufen und mit den Erlösen chinesischen Tee zu kaufen, der mittlerweile Teil der britischen Lebensart geworden war. Nach Marx vergrößerte sich in diesem kolonialen Nexus die Gewinnspanne des Handelskapitals – auch dank der dortigen Zwangsarbeitsregime. Eine Folge dieses Prozesses bestand laut Marx in der Auflösung der traditionellen gesellschaftlichen Ordnungen der kolonisierten Gebiete: „Vor den britischen Waffen ging die Autorität der Mandschu-Dynastie in Scherben; das abergläubige Vertrauen in die Unvergänglichkeit des Reichs des Himmels brach zusammen.“⁶²³ So bewirkte das britische Empire durch die *Ostindische Kompanie*, fast gänzlich ohne territoriale Kontrolle, revolutionäre Effekte, die das alte China zerrütteten.⁶²⁴ Dabei begriff Marx die tiefe Krise des Chinesischen Reichs auch als eine Chance im sozialrevolutionären Sinn. So ging er noch im Jahr 1850 davon aus, dass eine bürgerliche oder gar sozialistische Revolution nicht notwendigerweise zuerst in einem hoch industrialisierten Land vonstattengehen müsste:

„Als Herr Gützlaff⁶²⁵ nach 20jähriger Abwesenheit wieder unter civilisierte Leute und Europäer kam, hörte er von Sozialismus sprechen und frug, was das sei? Als man ihm dies erklärt hatte, rief er erschreckt aus: ‚Ich soll also dieser verderblichen Lehre nirgends entgehn? Gerade dasselbe wird ja seit einiger Zeit von vielen Leuten aus dem Mob in China gepredigt!‘ Der chinesische Sozialismus mag sich nun freilich zum europäischen verhalten wie die chinesische Philosophie zur Hegelschen. Es ist aber immer ein ergötzliches Faktum, daß das älteste und unerschütterlichste Reich der Erde durch die Kattunballen der englischen Bourgeois in acht Jahren an den Vorabend einer gesellschaftlichen Umwälzung gebracht worden ist, die jedenfalls die bedeutendsten Resultate für die Civilisation haben muß. Wenn unsere europäischen Reaktionäre auf ihrer demnächst bevorstehenden Flucht durch Asien endlich an der chinesischen Mauer ankommen, an den Pforten, die zu dem Hort der Urreaktion und des Ur-

622 Vgl. MEW 9, S. 96.

623 Vgl. MEW 9, S. 96.

624 Vgl. MEW 12, S. 552.

625 Karl Friedrich August Gützlaff (1803–1853) war ein deutscher Missionar, der in den pietistisch geprägten Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale ausgebildet wurde und in Singapur, Korea und China wirkte.

konservatismus führen, wer weiß, ob sie nicht darauf die Überschrift lesen: ‚République chinoise. Liberté, Egalité, Fraternité.‘“⁶²⁶

Für Indien, dem von den Briten ebenso der Freihandel aufgezwungen wurde wie China, diagnostizierte Marx einen Zusammenbruch der traditionellen dörflichen Subsistenzwirtschaft, die aus einer „eigenartigen Verbindung von Handweberei, Handspinnerei und handbetriebenem Ackerbau“ bestand, wobei genau darin die größte „soziale Revolution [...]“, die Asien je gesehen hatte⁶²⁷ bestehe.

Die britische Herrschaft in Indien aus dem Jahr 1853 ist einer der ersten Artikel von Marx zum Themenfeld des Kolonialismus. Wie zur Selbstverständigung erörtert er darin zunächst die ökonomische Geschichte des Westens im Unterschied zu der Asiens. Letztere sei durch die sogenannte „asiatische Produktionsweise“ geprägt, die politische Konsequenzen hatte. In orientalischen Ländern wie Ägypten, Indien, Mesopotamien und Persien, wo die traditionelle Bewässerung großer Ackerbauflächen nur mit großem gesellschaftlichen Aufwand geleistet werden konnte, bedurfte man nach Marx einer zentralen Verwaltung, die von der politischen Macht geführt wurde.⁶²⁸ Obwohl in diesem Modell des „orientalischen Despotismus“ die Gemeinschaft faktisch als Eigentümer des Landes fungiert und die Früchte der gemeinsamen Arbeit konsumiert, erscheint der Despot nach außen hin als Besitzer der Ländereien.⁶²⁹ Die Individuen galten so formal nicht als Eigentümer, sondern als bloße Teilmengen einer nicht individualistischen (und daher für Marx unfreien) Gesellschaftsordnung.⁶³⁰ Die „asiatische Produktionsweise“ und der mit dieser einhergehende zentralisierte Staat bilden für Marx einen starken Gegensatz zur feudalen Tradition Europas, aus der der Kapitalismus und der bürgerliche Individualismus erwachsen. Die Verwandlung der Welt in einen Weltmarkt brachte laut ihm die gewaltsame Aufhebung dieser Gegensätze mit sich. Diesen Aufhebungsprozess versucht er, vor dem Hintergrund dieser hegelianisch inspirierten Interpretationsfolie, in seinen verschiedenen Momenten zu beschreiben, was ihm an-

626 MEGA² I/10, S. 219-220.

627 MEW 9, S. 123.

628 Vgl. MEW 9, S. 129.

629 Vgl. MEGA² II/1.2, S. 380.

630 Marx' Konzept wurde von Karl August Wittfogel in dessen Schrift *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power* (1957) aufgenommen. Heute gilt der Ansatz als überholt. Zwar gab es entsprechende Agrargesellschaftsordnungen bzw. Bewässerungssysteme – die diesem zugerechnete politische Zentralmacht entstand aber erst später. Wittfogel, Karl August: *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, London (u.a.) 1957.

schaulich in seinem Artikel *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in England* aus dem Jahr 1853 gelingt. Dort bringt er die britische Kolonisation in Indien in ein dialektisches Schema, das dadurch auch – hinsichtlich einer normativen Betrachtung – an Ambivalenz gewinnt:

„Alle Maßnahmen, zu denen die englische Bourgeoisie möglicherweise genötigt sein wird, werden der Masse des Volkes weder die Freiheit bringen noch seine soziale Lage wesentlich verbessern, denn das eine wie das andere hängt nicht nur von der Entwicklung der Produktivkräfte ab, sondern auch davon, daß das Volk sie selbst in Besitz nimmt. Auf alle Fälle aber wird die Bourgeoisie die materiellen Voraussetzungen für beides schaffen. Hat die Bourgeoisie jemals mehr geleistet? Hat sie je einen Fortschritt zuwege gebracht, ohne Individuen wie ganze Völker durch Blut und Schmutz, durch Elend und Erniedrigung zu schleifen? [...] Bürgerliche Industrie und bürgerlicher Handel schaffen diese materiellen Bedingungen einer neuen Welt in der gleichen Weise, wie geologische Revolutionen die Oberfläche der Erde geschaffen haben. Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.“⁶³¹

Die Bourgeoisie schafft nach Marx durch ihre Unternehmungen die materiellen Voraussetzungen für eine Entfaltung der Produktivkräfte sowie für die Verbesserung der sozialen Lage.⁶³² In Indien zeige sich dies im Aufbau einer Infrastruktur. Doch das neu errichtete Eisenbahnnetz überwand nicht nur Handelshemmnisse, sondern auch die Isolation der Dörfer. Während um 1800, bedingt durch eine protektionistische Politik, immer weniger indische Produkte England erreichten, überschwemmten ab 1813 (als das Monopol der *Ostindischen Kompanie* aufgehoben wurde) englische Textilien ganz Indien.⁶³³ So zerbrachen die traditionellen Dorfstrukturen und zugleich auch die indische Baumwollindustrie.⁶³⁴ Diesen Zerstörungsprozess bewertet Marx auch als positiv.

„Sosehr es nun auch dem menschlichen Empfinden widerstreben mag, Zeuge zu sein, wie Myriaden betriebsamer patriarchalischer und harmloser sozialer Organisationen zerrüttet und in ihre Einheiten aufgelöst werden, hineingeschleudert in ein Meer von Leiden, wie zu glei-

631 MEW 9, S. 224-226.

632 MEW 9, S. 224.

633 MEW 9, S. 154.

634 Vgl. MEW 9, S. 130.

cher Zeit ihre einzelnen Mitglieder ihrer alten Kulturformen und ihrer ererbten Existenzmittel verlustig gehen, so dürfen wir doch darüber nicht vergessen, daß diese idyllischen Dorfgemeinschaften, so harmlos sie auch aussehen mögen, seit jeher die feste Grundlage des orientalischen Despotismus gebildet haben, daß sie den menschlichen Geist auf den denkbar engsten Gesichtskreis beschränkten, ihn zum gefügigen Werkzeug des Aberglaubens, zum unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln machten und ihn jeglicher Größe und geschichtlicher Energien beraubten. Wir dürfen nicht die barbarische Selbstsucht vergessen, die, an einem elenden Stückchen Land klebend, ruhig dem Untergang ganzer Reiche, der Verübung unsäglichlicher Grausamkeiten, der Niedermetzlung der Einwohnerschaft großer Städte zusah, ohne sich darüber mehr Gedanken zu machen als über Naturereignisse, dabei selbst jedem Angreifer, der sie auch nur eines Blickes zu würdigen geruhte, hilflos als Beute preisgegeben. Wir dürfen nicht vergessen, daß dieses menschenunwürdige, stagnierende Dahinvegetieren, diese passive Art, zu leben, auf der andern Seite ihre Ergänzung fanden in der Beschwörung wilder, zielloser, hemmungsloser Kräfte der Zerstörung, und in Hindustan selbst aus dem Mord einen religiösen Ritus machten. Wir dürfen nicht vergessen, daß diese kleinen Gemeinwesen durch Kastenunterschiede und Sklaverei befleckt waren, daß sie den Menschen unter das Joch äußerer Umstände zwangen, statt den Menschen zum Beherrscher der Umstände zu erheben, daß sie einen sich naturwüchsig entwickelnden Gesellschaftszustand in ein unveränderliches, naturgegebenes Schicksal transformierten und so zu jener tierisch rohen Naturanbetung gelangten, deren Entartung zum Ausdruck kam in der Tatsache, daß der Mensch, der Beherrscher der Natur, vor Hanuman, dem Affen, und Sabbala, der Kuh, andächtig in die Knie sank.“⁶³⁵

Nach Shlomo Avineri⁶³⁶ läßt sich Marx' Auffassung vom Kolonialismus sinngemäß folgendermaßen fassen: Wie der Horror der Industrialisierung dialektisch für den Triumph des Kommunismus notwendig gewesen sei, so sei auch der Horror des Kolonialismus für die kommende Weltrevolution des Proletariats dialektisch notwendig, da die asiatischen und afrikanischen Länder ohne diesen nicht in der Lage wären, ihre Rückständigkeit zu überwinden.⁶³⁷ Nach Marx durchlebte Indien, bedingt durch die Folgen der britischen Kolonisierung, eine soziale Revolution – ebenso wie auch China.⁶³⁸ Die Indische Revolution könne die Grundlage einer zukünftigen globalen politischen Revolution bilden. Deren Möglichkeit und potenziellen Ergebnisse blieben jedoch im Vagen, solange die Geschichte Englands nicht

635 MEW 9, S. 132-133.

636 Zur Kritik an diesem Ansatz siehe: Turner, Bryan: Karl Marx and Oriental Colonization, in: Journal of Palestine Studies, Volume 6, No. 3, 1977, S. 169-177.

637 Vgl. Avineri, Shlomo: Karl Marx on Colonialism and Modernization, Anchor Books, New York 1969, S. 7.

638 MEW 9, S. 132.

entschieden sei. So sei es denkbar, dass die Inder zukünftig von einer Revolution des britischen Proletariats profitieren würden, wie auch eine eigenständige Emanzipation Marx als durchaus denkbar erschien.⁶³⁹

Die „sine qua non“ der zukünftigen indischen Emanzipation war für Marx das von den Briten ausgebildete indische Heer, das zu mehr in der Lage sei, als Indien vor möglichen Eindringlingen zu schützen.⁶⁴⁰ Aus seiner geschichtsteleologischen Perspektive heraus formuliert Marx, dass England in Indien eine „doppelte Mission“ zu erfüllen habe: „eine zerstörende und eine erneuernde – die Zerstörung der alten asiatischen Gesellschaftsordnung und die Schaffung der materiellen Grundlagen einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien“⁶⁴¹. Marx fügt dem an anderer Stelle hinzu: „[...] [S]o war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewusste Werkzeug der Geschichte.“⁶⁴²

Auch in einer weiteren Hinsicht ist Marx' Einschätzung des britischen Kolonialismus ambivalent. Mitte des 19. Jahrhunderts zeichneten sich vielfältige Verschiebungen in Indien ab; das alte von den Briten angewandte Prinzip des „teile und herrsche“ wurde hinfällig.⁶⁴³ Nach dem *Sepoy-Aufstand*⁶⁴⁴ (auch *Indian Mutiny* genannt) im Jahr 1857 übernahm die britische Regierung 1858 mit dem „Government of India Act“ die Administration Indiens, die bisher von der *Ostindischen Kompanie* getragen wurde. Damit wurde auch die indirekte Herrschaft („indirect rule“) der *Kompanie* durch eine direkte und offene Herrschaft ersetzt. In dieser Maßnahme sah Marx einen wichtigen Baustein in der globalen Verbreitung des industriellen Kapitalismus.⁶⁴⁵ Dabei ging er davon aus, dass nicht das englische Volk als Ganzes vom Kolonialismus profitierte, sondern nur eine schmale Schicht derjenigen, die in

639 Vgl. MEW 9, S. 224-225.

640 MEW 9, S. 221.

641 MEW 9, S. 221.

642 MEW 9, S. 133.

643 Marx erläutert darüber hinaus: „Das römische divide et impera, ‚teile und herrsche‘, war die Grundregel, mit der Großbritannien es ungefähr hundertundfünfzig Jahre lang zuwege brachte, die Macht über sein indisches Reich aufrechtzuerhalten. Die Feindschaft unter den verschiedenen Völkerschaften, Stämmen, Kasten, Bekenntnissen und Herrschaftsgebieten, deren Gesamtheit jene geographische Einheit bildet, die man Indien nennt, blieb stets die Existenzgrundlage der britischen Herrschaft. In späterer Zeit haben die Bedingungen dieser Herrschaft allerdings eine Änderung erfahren.“ MEW 12, S. 231.

644 Sepoy = Soldat (persisch)

645 Vgl. Cain, P.J.; Hopkins, A.G.: *British Imperialism: 1688–2000*, Longman, London (u.a.) 2002, S. 301.

Indien Kapital investierten, die Funktionäre der *Ostindischen Kompanie* und später jene, die in der gut bezahlten indischen Zivilverwaltung tätig waren. Die Übernahme der Regierung Indiens durch die Britische Krone bedeutete daher für Marx nicht nur die Ausbeutung der Inder, sondern vielmehr auch die indirekte Ausbeutung der englischen Bürger, die durch ihre Steuern die langfristigen Kosten des britischen Imperiums trugen.⁶⁴⁶

Eine stärkere Besteuerung war auch nötig geworden, da sich die Staatsverschuldung Englands nur schlecht weiter erhöhen ließ. Während der Napoleonischen Kriege (1792–1815) hatte die britische Staatsschuld einen Höhepunkt erreicht, indem sie auf das Zweieinhalbfache des Bruttosozialproduktes angestiegen war. Doch während des gesamten 19. Jahrhunderts wurde die Staatsschuld kontinuierlich auf unter 30 Prozent des Bruttosozialproduktes abgebaut.⁶⁴⁷ Zunächst wurden nach dem gewonnen Krieg die Ausgaben gesenkt. Insbesondere die Ausgaben für Armee und Marine wurden zwischen 1815 und 1820 um ein Vielfaches reduziert. Während die Armee 1815 den britischen Staat noch ganze 49,6 Millionen Pfund Sterling kostete (Marine: 22,8), wurden diese Ausgaben im Jahr 1820 auf 10,3 Millionen Pfund Sterling begrenzt (Marine: 6,4) und während der folgenden Jahre auf diesem Niveau stabilisiert.⁶⁴⁸ Da allerdings auch die Einkünfte durch Zölle im 19. Jahrhundert aufgrund der zunehmend verfolgten Freihandelspolitik stagnierten, führte die Regierung die 1815 abgeschaffte Einkommenssteuer im Jahr 1842 wieder ein.⁶⁴⁹ Der Abbau der Staatsverschuldung gelang auch dank dieser zusätzlichen Einkünfte aus der Besteuerung der prosperierenden Industrie.⁶⁵⁰ Insbesondere die Textil-, die Eisen- und Stahlindustrie, der Maschinenbau, Reedereien und der Finanzsektor profitierten Mitte des 19. Jahrhunderts von der Liberalisierung des Außenhandels, während die Landwirtschaft und die Wollindustrie sowie die *Ostindische Kompanie* sich als Verlierer erwiesen.⁶⁵¹

Doch der Erfolg der exportierenden Industrie war an spezifische Bedingungen gebunden, insbesondere eine stabile Kaufkraft der Abnehmer. Laut Marx bemerk-

646 Vgl. Avineri, Shlomo: Karl Marx on Colonialism and Modernization, Anchor Books, New York 1969, S. 18–19.

647 Quelle: Online unter URL: www.ukpublicspending.co.uk (Abruf am 12.10.2016).

648 Vgl. Mitchell, B.R.: British Historical Statistics, Cambridge University Press, New York 1988, S. 587.

649 Siehe dazu: Mitchell, B.R.: British Historical Statistics, Cambridge University Press, New York 1988, S. 582 f.

650 Menzel, Ulrich: Die Ordnung der Welt. Imperium oder Hegemonie in der Hierarchie der Staatenwelt, Suhrkamp, Berlin 2015, S. 785–786.

651 Ebd., S. 783.

ten die englischen Produzenten, dass, wollten sie ihren neu eroberten indischen Absatzmarkt auf Dauer halten, sie auch die dortige Kaufkraft erhalten mussten. Dies schien nur durch die Errichtung einer indischen Industrie und Infrastruktur möglich, die Marx nun voraussagte:

„Soweit waren die Interessen der Plutokratie, die Indien zu ihrem Grundeigentum gemacht, die Interessen der Oligarchie, die es mit ihren Armeen erobert, und die Interessen der Millokratie, die es mit ihren Fabrikaten überschwemmt hatten, Hand in Hand gegangen. Je mehr aber die britischen Industriellen vom indischen Markte abhängig wurden, um so mehr fühlten sie die Notwendigkeit, in Indien, nachdem sie dort die einheimische Industrie zerstört hatten, neue Produktivkräfte zu schaffen. Man kann nicht auf die Dauer ein Land mit seinen eigenen Erzeugnissen überschwemmen, wenn man ihm nicht ermöglicht, irgendwelche andere Produkte dafür in Austausch zu geben. [...] Die Industriellen stellten fest, daß die Kaufkraft für ihre Waren in Indien auf die denkbar niedrigste Stufe gesunken war [...]. Außerdem fanden sie, daß sie bei allen Versuchen, in Indien Kapital anzulegen, auf Hindernisse und Schikanen seitens der britischen Behörden in Indien stießen. So wurde Indien zum Schlachtfeld im Kampfe zwischen dem Industriekapital auf der einen und der Plutokratie und Oligarchie auf der anderen Seite. Die britischen Industriellen, ihres überwiegenden Einflusses in England sicher, verlangen jetzt die Vernichtung dieser ihnen feindlich gegenüberstehenden Mächte in Indien, die Zerstörung des dortigen gesamten alten Verwaltungsapparates und die endgültige Beseitigung der Ostindischen Kompanie [...]. Seit 1784 sind die indischen Finanzschwierigkeiten immer größer geworden. Es besteht jetzt eine Staatsschuld von 50 Millionen Pfd. St., eine ständige Abnahme der Einnahmequellen und eine entsprechende Zunahme der Ausgaben. Ein zweifelhaftes Gleichgewicht wird durch das ungewisse Einkommen aus der Opiumsteuer erzielt, das gegenwärtig dadurch, daß die Chinesen anfangen, selbst Mohn anzubauen, von Vernichtung bedroht wird. Die infolge des sinnlosen Krieges gegen Birma zu erwartenden Ausgaben verschärfen und erschweren die Lage noch mehr. ‚Wie die Dinge liegen‘, sagt Herr Dickinson, ‚würde der Verlust des indischen Reiches den Ruin Englands bedeuten – während die Notwendigkeit, es zu erhalten, unsere eigenen Finanzen mit Ruin bedroht.‘ Ich habe damit gezeigt, wie die indische Frage zum erstenmal seit 1783 zu einer englischen Frage und einer Regierungsfrage geworden ist.“⁶⁵²

Die britische Herrschaft über Indien bezeichnet Marx hier als „Millokratie“⁶⁵³ und meint damit die Herrschaft reicher Mühlenbesitzer (mill owners) bzw. das bürgerliche industrielle Kapital, das der politischen Elite, der „Plutokratie“ und der „Oligarchie“, gegenüberstehe. Während die Millokraten das rein ökonomische Interesse

652 MEW 9, S. 155-159.

653 Vgl. MEW 9, S. 155; S. 222-223.

vertraten, waren für Marx die Oligarchen und Plutokraten auch symbolisch, etwa als prestigeträchtige Landbesitzer, mit Indien verbunden, vornehmlich aber sei die Aristokratie und Plutokratie an der Eroberung und an der Ausplünderung Indiens interessiert.⁶⁵⁴ Die Millokratie habe hingegen erkannt, dass es in ihrem Interesse liege, Indien in ein wirtschaftlich prosperierendes Land zu verwandeln, damit es auch zukünftig als Absatzmarkt mit stabiler Kaufkraft fungieren könne. Ein Weg dahin sei die Errichtung eines landesweiten Eisenbahnnetzes.⁶⁵⁵ Nur so könne man dem von Marx vorhergesagten Fall der Profitrate auch zeitweise entgehen. Marx' These, wonach Aristokratie und Bourgeoisie ein gemeinsames Interesse am kolonialen Unternehmen entwickelten und zugleich auch politisch einflussreich genug waren, um die Regierung dafür einzuspannen, wird heute vom Historiker Boyd Hilton bestätigt, indem er anmerkt, dass diese beiden Gruppen das politische Leben der Zeit dominierten, während der Staat sich zurücknahm: „The 1780s inaugurated a working alliance between the bulk of the landed gentry and the haute bourgeoisie that was to dominate political life until 1846, while Pitt's rhetoric initiated a drive for administrative reform and retrenchment that was gradually to capture the official mind and help create a minimal State.“⁶⁵⁶ In der Übergabe der Regierungsverantwortung von der britischen *Ostindien-Kompanie* hin zur Britischen Krone im Jahr 1858, kurz nach dem Indischen Aufstand von 1857, zeigte sich für Marx eine neue Stufe der Verbreitung des industriellen Kapitalismus. Die aristokratischen Eliten, die sich bisher mittels der *Kompanie* symbolische Verdienste anrechnen lassen konnten, verloren nun an Einfluss. Demgegenüber setzte sich nun nach Marx die Fraktion des industriellen Interesses durch, das letztlich für eine industrielle Entwicklung Indiens sorgen werde.⁶⁵⁷

Tatsächlich blieb eine solche Entwicklung zumindest während des 19. Jahrhunderts weitestgehend aus. Wenn auch die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung Indiens unter Historikern umstritten bleiben wird, so kann man doch mit einigem historischen Abstand und dem heute zugänglichen Quellenmaterial die marxschen Analysen und Prognosen für die Entwicklung des britischen Kolonialismus und der Rolle Indiens bewerten. Die Historiker P.J. Cain und A.G. Hopkins zeigen, dass die alten aristokratischen Eliten, die in Indien Land und symbolisches Kapital erwar-

654 Vgl. MEW 9, S. 222.

655 Vgl. MEW 9, S. 222.

656 Hilton, Boyd: *A Mad, Bad & Dangerous People. England 1783–1846*, The New Oxford History of England, Clarendon Press, Oxford 2006, S. 30–31.

657 Siehe auch: Cain, P.J.; Hopkins, A.G.: *British Imperialism: 1688–2000*, Longman, London (u.a.) 2002, S. 276.

ben, trotz der politischen Zäsur in Indien im Jahr 1858 nicht an Einfluss verloren.⁶⁵⁸ Auch Wolfgang Reinhard bestätigt dies, indem er für den Zeitraum zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert letztlich die „Allianz des Handels- und Finanzkapitals der City mit der Aristokratie“ als die Haupttriebkraft der schubweisen britischen Expansion bzw. der Absicherung des Handels durch politische Herrschaft ausmacht.⁶⁵⁹ Hermann Kulke und Dietmar Rothermund verweisen hingegen darauf, dass bis ins 20. Jahrhundert, trotz des von Marx mit vielen Erwartungen aufgeladenen indischen Eisenbahnnetzes, eine Industrialisierung Indiens ein kaum wahrnehmbares Phänomen war.⁶⁶⁰ Erst ab 1900 stieg die Produktion von Baumwolltextilien in Indien dank hoher Importzölle wieder kontinuierlich an.⁶⁶¹

Der Kolonialismus zeigte für Marx ein Vielfaches an Ambivalenzen. So schuf dieser zwar gewaltsam den globalen Weltmarkt und zerstörte alle traditionellen Strukturen (von für Marx fraglichem kulturellen Wert), zugleich aber erzeugte der Kolonialismus damit auch die materiellen Voraussetzungen für eine politische Emanzipation.

Von Demokratie ist in Marx' Texten zu Indien nicht die Rede – wohl aber von Emanzipation. Er blickte auch auf Irland, das gleichermaßen eine britische Kolonie war. In Engels' *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845) wurden die Iren als billige und unbeliebte Migrant*innen beschrieben, die nicht nur die Löhne der englischen Arbeiter drückten, sondern zudem auch als besonders kulturlos galten. Engels teilte diese Vorurteile nicht, verwies aber mit diesen auf die tatsächliche sozioökonomische Gefällelage, die die irische Arbeitsmigration mit sich brachte. Noch während der 1840er- und 50er-Jahre hofften Marx und Engels darauf, dass eine Revolution im Westen die koloniale Frage bezüglich Irland und Indien lösen würde.⁶⁶² Als diese Hoffnung sich nicht erfüllte, verschob Marx in den 1860er-Jahren seine Hoffnungen auf die irischen Unabhängigkeitsbestrebungen der „Feni-ans“, die für eine unabhängige Republik eintraten und 1867 einen erfolglosen Auf-

658 Ebd., S. 277-281.

659 Vgl. Reinhard, Wolfgang: *Die Unterwerfung der Welt: Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2016*, C.H. Beck, München 2016, S. 773.

660 Vgl. Kulke, Hermann; Rothermund, Dietmar: *Die Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*, C.H. Beck, München 2010, S. 336.

661 Vgl. Reinhard, Wolfgang: *Die Unterwerfung der Welt: Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*, C.H. Beck, München 2016, S. 801.

662 Vgl. Chandra, Nirmal Kumar: *Marx Colonialism and the Market*, in: *Economic and Political Weekly*, Volume 33, No. 23, 1998, S. 1378.

stand durchführten.⁶⁶³ Was Irländer brauchen, so Marx in einem Brief vom 30. November 1867 an Engels, sei: „1. Selbstregierung und Unabhängigkeit von England. 2. Agrarische Revolution. Die Engländer können die mit dem besten Willen nicht für sie machen, aber sie können ihnen die legalen Mittel geben, sie für sich selbst zu machen. 3. *Schutzzölle gegen England*.“⁶⁶⁴

Irland erscheint Marx und Engels 1867 als ein möglicher Ausgangspunkt einer grenzenübergreifenden Revolution,⁶⁶⁵ die sich statt vom Zentrum zur Peripherie von der Peripherie zum Zentrum des Kapitalismus (England) bewegen würde.⁶⁶⁶ 1870 erläutert Marx in einem Brief an Sigfrid Meyer und August Vogt (9. April), dass Irland dasjenige Element sei, „wodurch die englische Aristokratie *ihre Herrschaft in England* selbst erhält“⁶⁶⁷, indem das englische Pachtkapital ungehindert wirken könne, da es seinen Einfluss dort mittels staatlicher Gewaltmittel absichere.⁶⁶⁸ Zöge man nun, „morgen die englische Armee und Polizei aus Irland ab“, so habe man „sofort an agrarian revolution in Ireland“, wobei der Sturz der englischen Aristokratie in Irland nicht notwendigerweise den Sturz der Aristokratie in England bedingen würde, damit aber „die Vorbedingung der proletarischen Revolution in England erfüllt“ wäre.⁶⁶⁹

1867 erschien auch der erste Band des *Kapitals*. Darin bewertet Marx den Kolonialismus als nur in geringem Maße ambivalent, spricht ihm stattdessen zu, tendenziell eine gänzlich verwerfliche Unternehmung der europäischen Mächte zu sein, die weniger Zivilisation als Barbarei in ihrem Gepäck tragen. Alle vormalig ambivalenten Bewertungen des kolonialen Prozesses, die bei Marx vormalig noch Spuren eines hegelschen Geschichtsprozesses auf dem Weg zur globalen Freiheit erkennen ließen, wichen einem nunmehr skeptisch gewordenen Modus der generellen Kritik. Diese zunehmende Kolonialismusskepsis zeichnet insbesondere Kevin

663 Siehe dazu: McConville, Seán: Engels and Fenianism: Reflections upon Alchemy, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012, S. 150-164; Anderson, Kevin B.: Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies, Expanded Edition, The University of Chicago Press, Chicago & London 2006, S. 115-153.

664 MEW 31, S. 400.

665 Vgl. MEW 32, S. 669.

666 Siehe dazu: Mares, Detlev: Der Hebel für eine Revolution in England. Die Irlandfrage und die englischen popular radicals in den 1860er Jahren, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012, S. 165-182.

667 MEW 32, S. 668.

668 Vgl. MEW 32, S. 668.

669 MEW 32, S. 668

B. Anderson detailliert nach. Nach Anderson wich Marx' frühe, relativ unkritische modernistische Perspektive der 1840er- und 1850er-Jahre auf den Kolonialismus in Indien (aber auch auf Russland) einer zunehmenden Achtung der dortigen, intern generierten emanzipatorischen Potenziale.⁶⁷⁰ Auch den irischen und den polnischen Unabhängigkeitskampf unterstützte Marx, jedoch nicht aus einer identitätspolitischen oder ethnopluralistischen Perspektive heraus, sondern aus der Annahme gespeist, dass die nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen eine konstruktive Rolle bezüglich einer kommenden internationalen Revolution spielen könnten.⁶⁷¹

Marx hält im *Kapital* zunächst fest, dass die „Manufakturperiode“ nach Adam Ferguson und Adam Smith von zunehmender Arbeitsteilung geprägt sei, wie auch die „Erweiterung des Weltmarkts und das Kolonialsystem [...] zum Umkreis ihrer allgemeinen Existenzbedingungen gehören“⁶⁷². Die durch Einhegungen landlos gewordenen Bauern fanden wieder Lohn und Brot, da die Manufakturen durch die Erschließungen der kolonialen Absatzmärkte mehr produzieren konnten und daher auch mehr Arbeiter benötigten. Diese Folge des Kolonialismus wird von Marx zunächst noch als positiv herausgestellt, wenn auch in den 1830er-Jahren durch die Mechanisierung der Industrie eine erneute Verelendung eintrat.⁶⁷³

„Es war eben die Wohlfeilheit des in Waare verwandelten Menschenschweißes und Menschenbluts, welche den Absatzmarkt beständig erweiterte und täglich erweitert, für England namentlich auch den Kolonialmarkt, wo überdem englische Gewohnheit und Geschmack vorherrschen. Endlich trat ein Knotenpunkt ein. Die Grundlage der alten Methode, bloß brutale Ausbeutung des Arbeitermaterials, mehr oder minder begleitet von systematisch entwickelter Arbeitsteilung, genügte dem wachsenden Markt und der noch rascher wachsenden Konkurrenz der Kapitalisten nicht länger. Die Stunde der Maschinerie schlug.“⁶⁷⁴

Der Kapitalismus bildete sich nicht in Indien oder China heraus, das bis zum 19. Jahrhundert englisches Silber für seinen Tee, seine Seide und sein Porzellan entge-

670 Vgl. Anderson, Kevin B.: Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies, Expanded Edition, The University of Chicago Press, Chicago & London 2016, S. 9-78.

671 Vgl. Benner, Erica: Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels, Clarendon Press, Oxford 1995, S. 195.

672 MEGA² II/6, S. 348-349.

673 Vgl. MEGA² II/6, S. 414-417.

674 MEGA² II/6, S. 452.

gennahm und dies als Zeichen der kulturellen Überlegenheit deutete,⁶⁷⁵ sondern in England, weil hier spezifische Bedingungen zusammentraten. Die Technologien wie die „Spinning Jenny“ (1764) und die Dampfmaschine standen hier bereit, während zudem Energie in Form von Wasser und Kohle ausreichend zur Verfügung stand. Nach einer zeitweisen Einführung von Schutzzöllen und Importverboten gegenüber indischen Textilien⁶⁷⁶ gelang es bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, mit den maschinell produzierten Baumwolltextilien die indischen Textilien vom Weltmarkt zu verdrängen, obwohl die indischen Lohnkosten anfänglich viel geringer waren. Doch ebendarin lag auch einer der Gründe, warum Indien eine Mechanisierung seiner Industrie verpasste.⁶⁷⁷ Englische Kleidung aus indischer Baumwolle versorgte nun nicht nur England, sondern auch Amerika und Indien,⁶⁷⁸ dessen auf dem heimischen Webstuhl basierende Textilindustrie nun nicht mehr konkurrieren konnte. Einst durch die Textilproduktion reich gewordene Städte wie Dhaka, die heutige Hauptstadt Bangladeschs, verarmten plötzlich und erlebten einen massiven Schwund ihrer Einwohnerzahl. Indien wurde auf die Rolle eines Exporteurs von Rohstoffen reduziert, während England die gewinnträchtige Rolle eines verarbeitenden Industrielandes einnahm.⁶⁷⁹ Die englischen Arbeiter profitierten jedoch erst von dieser Entwicklung, als sich um 1880 auch die Reallöhne entwickelten, was wiederum die inländische Nachfrage ansteigen ließ.⁶⁸⁰

Das Kolonialsystem wird von Marx im letzten Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* als eine Spielart der „ursprünglichen Akkumulation“ vorgestellt, die in ihrer faktischen Brutalität im krassen Gegensatz zum christlichen Selbstbild der europäischen Mächte und dem damit einhergehenden Missionierungs- und Zivilisierungsanspruch stehe:

675 Vgl. Hermann, Ulrike: *Der Sieg des Kapitals: Wie der Reichtum in die Welt kam: Die Geschichte von Wachstum, Geld und Krisen*, Westend Verlag, Frankfurt am Main 2013, S. 31.

676 Vgl. Beckert, Sven: *King Cotton. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus*, C.H. Beck, München 2014, S. 60.

677 Vgl. Hermann, Ulrike: *Der Sieg des Kapitals: Wie der Reichtum in die Welt kam: Die Geschichte von Wachstum, Geld und Krisen*, Westend Verlag, Frankfurt am Main 2013, S. 43-46.

678 Vgl. Beckert, Sven: *King Cotton. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus*, C.H. Beck, München 2014, S. 84-86.

679 Vgl. ebd., S. 86.

680 Vgl. Hermann, Ulrike: *Der Sieg des Kapitals: Wie der Reichtum in die Welt kam: Die Geschichte von Wachstum, Geld und Krisen*, Westend Verlag, Frankfurt am Main 2013, S. 49.

„Die Entdeckung der Gold- und Silberländer in Amerika, die Ausrottung, Versklavung und Vergrabung der eingebornen Bevölkerung in die Bergwerke, die Eroberung und Ausplünderung von Ostindien, die Verwandlung von Afrika in ein Geheg zur Handelsjagd auf Schwarzhäute bezeichnen die Morgenröthe der kapitalistischen Produktionsära. Diese idyllischen Prozesse sind Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation. Auf dem Fuß folgt der Handelskrieg der europäischen Nationen, mit dem Erdrund als Schauplatz. Er beginnt mit dem Abfall der Niederlande von Spanien, nimmt Riesendimensionen an in Englands Antijakobinerkrieg, spielt noch fort in den Opiumkriegen gegen China usw. Die verschiednen Momente der ursprünglichen Akkumulation vertheilen sich nun, mehr oder minder in zeitlicher Reihenfolge, namentlich auf Spanien, Portugal, Holland, Frankreich und England. In England werden sie Ende des 17. Jahrhunderts systematisch zusammengefaßt im Kolonialsystem, Staatsschuldensystem, modernen Steuersystem und Protektionssystem. Diese Methoden beruhen zum Theil auf brutalster Gewalt, wie das Kolonialsystem. Alle aber benutzen die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft, um den Verwandlungsproceß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen. Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz. Von dem christlichen Kolonialsystem sagt ein Mann, der aus dem Christentum eine Specialität macht, W. Howitt: „Die Barbareien und ruchlosen Greuelthaten der sog. christlichen Racen, in jeder Region der Welt und gegen jedes Volk, das sie unterjochen konnten, finden keine Parallele in irgendeiner Ära der Weltgeschichte, bei irgendeiner Race, ob noch so wild und ungebildet, mitleidlos und schamlos.“⁶⁸¹

Auffällig ist hier Marx' Betonung des Nexus zwischen Kolonialsystem, Staatsschulden, dem modernen Steuersystem und dem Protektionismus. Schon in den Texten zu Indien stellte Marx heraus, dass die dortige koloniale Unternehmung nicht zugunsten der Engländer und zum Nachteil der Inder verlaufe, vielmehr nur die Kooperation des Landadels mit dem aufstrebenden Bürgertum materielle und symbolische Gewinne aus der Kolonisierung Indiens generierte, während die Übernahme der Verantwortung durch den britischen Staat letztlich dazu führte, dass nicht nur die Inder, sondern auch die steuerzahlenden Engländer die Kosten der Unternehmung zugunsten der englischen Elitennetzwerke trugen. Der Staat verschuldete sich bei an Kapital reichen Gläubigern und kompensierte seine Ausgaben über die allgemeine Steuer, da (wie es erst in der dritten Ausgabe des ersten Bandes des *Kapitals* von 1883 pointiert heißt) „die Staatsschuld ihren Rückhalt in den Staatseinkünften hat“⁶⁸². Und so resümiert Marx:

681 MEGA² II/6, S. 674.

682 MEGA² II/8, S. 706.

„Das System des öffentlichen Kredits, d.h. der Staatsschulden, dessen Ursprünge wir in Genua und Venedig schon im Mittelalter entdecken, nahm Besitz von ganz Europa während der Manufakturperiode. Das Kolonialsystem mit seinem Seehandel diente ihm als Treibhaus. [...] Die Staatsschuld, d.h. die Veräußerung des Staats [...], drückt der kapitalistischen Ära ihren Stempel auf. Der einzige Theil des sogenannten Nationalreichthums, der wirklich in den Gesamtbesitz der modernen Völker eingeht, ist – ihre Staatsschuld.“⁶⁸³

Bedenkt man, dass die Idee der Demokratie aus der Erkenntnis der Notwendigkeit eines Schutzmechanismus der Gesellschaft gegenüber den zerstörerischen Partikularinteressen von Gläubigern resultierte,⁶⁸⁴ so wird das Bentham und Marx gemeinsame Verständnis des Kolonialismus als ein Projekt von Gläubigereliten zulasten der Kolonisierten und der Steuerzahler unmittelbar demokratietheoretisch relevant. Der Kolonialismus erscheint aus einer solchen Perspektive als ein Hindernis der Demokratie.

1867 skandalisiert Marx im *Kapital* die Funktionsweise der englischen *Ostindischen Kompanie* am Beispiel des korrupten (und später öffentlich angeklagten) Generalgouverneurs Warren Hastings (1773–1785) und dessen Vetternwirtschaftssystems. Dessen nicht nur korrupte, sondern ebenso erpresserische und brutale Vorgehensweise war für Marx keine Ausnahme, sondern vielmehr symptomatischer Regelfall des britischen Kolonialsystems.⁶⁸⁵ Kolonialismus sei notwendigerweise mit Gewalt verbunden, denn die Subsistenzwirtschaft der Indigenen müsse zunächst zerstört werden, um abhängige Lohnarbeiter zu schaffen. Wo jene soziale Schicht noch nicht abzusehen war, stellte man die Arbeitskraft durch Versklavung bereit, sodass England sich das Recht sicherte, „das spanische Amerika bis 1743 mit jährlich 4800 Negern zu versorgen“⁶⁸⁶. Die ursprüngliche Akkumulation ist die gewaltmäßige Aneignung von Arbeitskraft und kapitalisierbaren Werten, die im Falle des Sklavenhandels eine enorm wichtige Bedeutung für den industriellen Aufbau der amerikanischen Kolonien bekamen. Aber auch die Aneignung des Landes war ein Gewaltakt, sodass die ersten Siedler in Nordamerika etwa Kopfgeld auf Indianerskalpe aussetzten. Doch auch sie selbst blieben von der entgrenzten Gewalt des Kolonialsystems nicht unberührt. So rächte sich dieses „an der unterdeß aufrühre-

683 MEGA² II/8, S. 705.

684 Vgl. Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

685 Vgl. MEGA² II/6, S. 674-676.

686 MEGA² II/6, S. 679.

risch gewordenen Nachkommenschaft der frommen pilgrim fathers. Unter englischem Antrieb und Sold wurden sie tomahawked.“⁶⁸⁷

Der Kapitalismus bedarf Arbeiter, die ihrer Produktionsmittel beraubt wurden. Sie dürfen keine Möglichkeit haben, für sich zu arbeiten. Als Sonderfall erscheint hier die Kolonisierung Nordamerikas, wo die Mehrzahl der Kolonisten nach Zurückdrängung der Ureinwohner über genügend Land verfügen konnte, um davon zu leben – und es daher zu einer ungefähren Gleichverteilung des Kapitals kam. Dieser Umstand war Denkanstoß für den von Marx zitierten Kolonialismustheoretiker Edward Gibbon Wakefield⁶⁸⁸, der in dieser Gleichverteilung ein Hemmnis des wirtschaftlichen Wachstums erblickte. Marx gesteht Wakefield den „große[n] Verdienst“ zu, „in den Kolonien die Wahrheit über die kapitalistischen Verhältnisse des Mutterlandes entdeckt zu haben“⁶⁸⁹. Er schreibt über Wakefield:

„Zunächst entdeckte Wakefield in den Kolonien, daß das Eigenthum an Geld, Lebensmitteln, Maschinen und andren Produktionsmitteln einen Menschen noch nicht zum Kapitalisten stempelt, wenn die Ergänzung fehlt, der Lohnarbeiter, der andre Mensch, der sich selbst freiwillig zu verkaufen gezwungen ist. Er entdeckte, daß das Kapital nicht eine Sache ist, sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältniß zwischen Personen. [...] ‚Wäre‘, sagt Wakefield, ‚das Kapital unter alle Mitglieder der Gesellschaft in gleiche Portionen verteilt, so hätte kein Mensch ein Interesse, mehr Kapital zu akkumulieren, als er mit seinen eignen Händen anwenden kann. Dieß ist in gewissem Grad der Fall in neuen amerikanischen Kolonien, wo die Leidenschaft für Grundeigenthum die Existenz einer Klasse von Lohnarbeitern verhindert.‘ Solange also der Arbeiter für sich selbst akkumulieren kann, und das kann er, solange er Eigentümer seiner Produktionsmittel bleibt, ist die kapitalistische Akkumulation und die kapitalistische Produktionsweise unmöglich. Die dazu unentbehrliche Klasse der Lohnarbeiter fehlt.“⁶⁹⁰

Die gleichmäßige Verteilung des Kapitals in Nordamerika nennt Wakefield daher „barbarisches System der Zerstreung“ des Nationalvermögens bzw. der Produktionsmittel. Als Gegenmaßnahme schlägt er daher vor, den Bodenpreis zu erhöhen, um zumindest einen zeitweiligen Zwang zur Lohnarbeit der Kolonisten sicherzu-

687 MEGA² II/6, S. 676.

688 Marx bezog sich auf: Wakefield, Edward Gibbon: *England and America: A Comparison of the Social and Political State of Both Nations*, R. Bentley, London 1833; sowie auch auf: Wakefield, Edward Gibbon: *A View of the Art of Colonization*, John W. Parker, London 1849.

689 MEGA² II/6, S. 684.

690 MEGA² II/6, S. 685-686.

stellen. Marx, der Wakefields Analyse für richtig befindet, aber dessen politische Haltung nicht teilt, schließt mit dem in der Neuen Welt entdeckten Geheimnis: „[K]apitalistische Produktions- und Akkumulationsweise, also auch kapitalistisches Privateigentum, bedingen die Vernichtung des auf eigener Arbeit beruhenden Privateigentums, d.h. die Expropriation des Arbeiters.“⁶⁹¹

Das fünfundzwanzigste Kapitel mit der Überschrift *Die moderne Kolonisationstheorie* bildet den Abschluss des ersten Bandes des *Kapitals*. Der Kolonialismus ist auch für Marx' Theorie der kapitalistischen Gesellschaft von herausgehobener Bedeutung. Genauer gesagt ist der moderne Kapitalismus ohne den Kolonialismus undenkbar. Die Entdeckung der amerikanischen Goldvorräte erhöhte die Nachfrage nach Textilien, was wiederum die Grundlage für die Einhegungsprozesse, den Pauperismus der Landlosen, die Entstehung der Schicht der „doppelt freien“ Lohnarbeiter, das Wachstum der englischen Textilindustrie und die Etablierung einer kolonialen Zucker- und Baumwollwirtschaft sowie auch den hierfür notwendigen Sklavenhandel war. Die Mechanisierung der baumwollverarbeitenden Industrie, die durch zeitweise hohe Löhne bei geringen Energiekosten geboten war, war der letzte Schritt zur Dominanz Englands auf dem Weltmarkt.

In einem späten Brief (8. März 1881) an die russische Revolutionärin Wera Sassulitsch (1849–1918), die Marx' Modell eines teleologischen Geschichtsprozesses mit Blick auf Russland hinterfragte, relativiert dieser seine frühe Perspektive. In seiner Antwort rückt er weitestgehend von seinem bisherigen geschichtsphilosophischen Modell ab, indem er betont, dass seine bisherigen Analysen hauptsächlich die westeuropäische Entwicklung wiedergeben.⁶⁹² Wie zudem die typische russische Dorfgemeinschaft „Mir“ in Marx' Antwort auf Sassulitsch durchaus als mögliche Basis eines spezifischen russischen Sozialismus bewertet wird. Dass der Brief mit dieser Antwort auf Sassulitschs Anfrage unter der Verwaltung des marxischen Nachlasses durch orthodoxe Marxisten, welche die Urbanisierung und die Entwicklung der Produktionskräfte betonten, lange Zeit als „verloren“ galt, wertet Gereth Steadman Jones als ein weiteres Beispiel dafür, dass der staatsoffizielle Marxismus des 20. Jahrhunderts nur bedingt mit dem originären Autor zusammenfällt.⁶⁹³

Auch Kevin B. Anderson betont, dass der späte Marx angesichts seiner Studien über Indien, Russland oder auch Algerien ein multilineares Geschichtsmodell entwickelt habe, wohingegen die im *Kapital* beschriebene ursprüngliche Akkumulation für Marx primär den Geschichtsverlauf Westeuropas zusammenfasse, aber nicht

691 MEGA² II /6, S. 692.

692 MEW 19, S. 242–243.

693 Vgl. Steadman Jones, Gareth: Karl Marx: Greatness and Illusion, Allen Lane, London 2016, S. 594–595.

als Prognosemodell für andere Gebiete geeignet sei.⁶⁹⁴ Der späte Marx habe ab 1857 nicht nur die Widerstandsbewegungen Indiens mit Sympathie beobachtet, sondern interessierte sich ebenso dafür, wie etwa in Algerien vorkapitalistische kommunale Gemeinschaftsformen direkt mit dem antikolonialistischen Widerstandskampf verwoben waren.⁶⁹⁵ Seine späten ausgedehnten Exzerpte ethnologischer Literatur zeugen nach Anderson von Marx' differenziertem Blick, der ihn vor global anwendbaren geschichtsphilosophischen Prognosen bewahrte.⁶⁹⁶ Trotz einiger diskriminierender Formulierungen sei Marx zudem frei von Rassismus gewesen und habe mit Bezug auf die Vereinigten Staaten einen kritischen Blick für das Zusammenspiel von Rasse, Ethnizität, Klasse und Nationalismus entwickelt, der heute durchaus noch seine Relevanz behaupten könne.⁶⁹⁷

Es ist unwahrscheinlich, dass Marx in seinen Berichten über die Lage in Indien mit „Millokratie“ auch auf die beiden Akteure der *Ostindischen Kompanie* James Mill und dessen Sohn John Stuart Mill anspielte.⁶⁹⁸ Gerade diese aber waren Teil der intellektuellen Avantgarde des britischen Kolonialsystems. Es ist bekannt, dass James Mill einen sehr engen Umgang mit Jeremy Bentham pflegte, während dessen

694 Vgl. Anderson, Kevin B.: *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Expanded Edition, The University of Chicago Press, Chicago & London 2016, S. 236-245.

695 Vgl. ebd., S. 238-242.

696 Vgl. ebd., S. 197-236.

697 Aufgrund des engeren Zuschnitts dieses Kapitels auf den Kolonialismus und seine politischen und ökonomischen Dynamiken konnte auf diese wichtige Teilproblematik nicht tiefer gehend eingegangen werden. Anderson begründet Marx' Aktualität im Detail mit folgenden Bezügen: „At the level oft he intersectionality of class with race, ethnicity and nationalism, many of Marx' theoretical conclusions are more directly relevant to us today. In all of the major industrial countries, ethnic divisions, often sparked by immigration, have transformed the working classes. Here, the principles underlinig Marx' writings on the relationship of race and class in Civil War-era America, on that of struggle for the Polish independence to the wider European revolution, or the Irish independence movement to British labour, have a more obvious continuing relevance. Marx' writings on these issues can help us to critique the toxic mix of racism and prisonization in the United States, or to analyze the Los Angeles uprising of 1992, or to understand the 2005 rebellion by immigrant youth in Paris suburbs. Again, the strength of Marx' theoretical perspective lies in his refusal to separate these issues from the critique of capital, something that gives them a boarder context, without collapsing ethnicity, race, or nationality into class.“ Ebd., S. 245.

698 James Mill wurde von Marx auch als Historiker rezipiert. Vgl. MEW 9, S. 150.

Sohn John Stuart Mill später die utilitaristische Philosophie popularisierte. Es ist daher fraglich, inwieweit Mills Tätigkeit in der *Ostindischen Kompanie* von benthamischen Grundsätzen durchdrungen war. Jennifer Pitts zeigt in ihrem Buch *A turn to Empire – The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (2005), dass James und John Stuart Mills Ansichten über die Kolonialisierung (insbesondere die Indiens) weit entfernt lagen von denen Benthams, während ältere Interpretationen wie Eric Stokes' *The English Utilitarians and India* (1959) gegenteiliger Auffassung sind, indem sie Bentham bezüglich der Kolonisierung Indiens den Status einer wirkungsmächtigen grauen Eminenz zuschreiben.⁶⁹⁹

In dem 1995 von Philip Schofield herausgegebenen Band *Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourself of Ultramarina and other writings on Spain and Spanish America* wurden einige der wichtigsten Schriften Benthams zum Kolonialismus zusammengestellt.⁷⁰⁰ Der Fokus der benthamischen Aufmerksamkeit liegt hier insbesondere auf Spanien und dessen Kolonien. Drei der im Band enthaltenen Texte (*Rid Yourself of Ultramarina*; *Emancipation Spanish*; *Summary of a Work Intituled Emancipate Your Colonies*) sind Erstpublikationen aus den Manuskripten Benthams, während der vierte Aufsatz, *Observations on the Restrictive and Prohibitory Commercial System*, bereits zuvor erschienen ist und als Argument für die positiven Effekte des Freihandels (im Sinne Adam Smiths, der den Kolonialismus ebenso ablehnte) gelesen wird. Alle vier Texte entstanden zwischen 1820 und 1822. Die allgemeine Stoßrichtung der hier versammelten Texte weist auf die schädlichen Effekte hin, die Kolonien auf den Handel, aber auch auf konstitutionelle Demokratien haben. Deren Selbstansprüche werden durch den Kolonialismus unterlaufen.

Bentham argumentiert hier mit ökonomischen Argumenten, wonach der Unterhalt eines spanischen Kolonialsystems den wenigen „ruling few“ bzw. „influential few“ nütze und umgekehrt den „subject many“ der Kolonien, wie etwa den Spaniern, zulasten falle.⁷⁰¹ Das Kolonialsystem interpretiert Bentham als ein Verwaltungs- und Regierungsnetzwerk, das Posten und Aufgaben schaffe, die weniger

699 Stokes, Eric: *The English Utilitarians and India*, Oxford University Press, Delhi (u.a.) 1989 (1959).

700 Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourself of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America*, Clarendon Press, Oxford 1995.

701 Vgl. Bentham, Jeremy: *Rid Yourself of Ultramarina*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourself of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America*, Clarendon Press, Oxford 1995, S. 31-53.

notwendige Aufgaben erfüllen, als dass sie Institutionen schaffen, die ein Interesse am Selbsterhalt entwickeln. Bentham sieht hier die Gefahr, dass die darin involvierten Elitennetzwerke aus Politik, Aristokratie und Klerus⁷⁰² mit der Einrichtung teurer Kolonialverwaltungsposten ein allein ihnen dienliches System etablieren, das zulasten der Steuerzahler gehe und konstitutionelle Prinzipien unterlaufe⁷⁰³ sowie in der Tendenz dazu beitrage, despotische Verhältnisse zu reetablieren. Damit ergänzte Bentham seine primär ökonomische Argumentation durch eine politische Kritik, die für eine repräsentative Demokratie stritt.⁷⁰⁴

Prägnanter als jene Texte aus den frühen 1820er-Jahren ist jedoch der weitaus ältere Brief Benthams an die französische Nationalversammlung mit dem Titel *Gebt eure Kolonien frei!*⁷⁰⁵ aus dem Jahr 1793. Hier wird seine kolonialismuskritische Position am deutlichsten, sodass sich eine genauere Betrachtung dieses Textes lohnt. Benthams Argumentation ist darin stets zugleich ökonomisch und demokratietheoretisch: „*Gebt eure Kolonien frei.* Gerechtigkeit, Folgerichtigkeit, weise Voraussicht, Sparsamkeit, Ehre, Großzügigkeit – sie alle verlangen es von euch.“⁷⁰⁶ Daran anschließend erläutert er im Einzelnen:

„Ich beginne mit *Gerechtigkeit*. Sie steht in eurem Denken an erster Stelle. [...] Ihr verabscheut die Tyrannei. [...] Ihr wählt eure eigene Regierung, warum sollten es euch andere Völker nicht gleich tun? Habt ihr ernstlich vor, die Welt zu beherrschen, und nennt es *Freiheit*? Was ist aus den Menschenrechten geworden? Seid ihr die einzigen Menschen, die Rechte haben? Ach, meine Mitbürger, meßt ihr mit zweierlei Maß?“⁷⁰⁷

Der prinzipientreue Bentham nahm insbesondere die inkonsistente Haltung der Franzosen aufs Korn: „Wieder einmal spielt ihr unser altes Spiel: in Europa Demo-

702 Vgl. ebd., S. 31-53.

703 Vgl. ebd., S. 76-113.

704 Vgl. Schofield, Philip: Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America*, Clarendon Press, Oxford 1995, S. xvi.

705 Bentham, Jeremy: *Gebt eure Kolonien frei!* Eingabe an den französischen Nationalkonvent im Jahr 1793, in der Nutzlosigkeit und Nachteile aufgezeigt werden, die europäischen Staaten aus fernen Schutzgebieten erwachsen (1793/1830), in: Niesen, Peter (Hrsg.): *Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution*, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 201-223.

706 Ebd., S. 201.

707 Ebd., S. 201-202.

kraten, in Amerika Aristokraten. Wo soll das enden? Wenn ihr keine guten Bürger und guten Franzosen sein wollt, dann seid gute Nachbarn und gute Verbündete: – Wenn ihr Martinique und Guadeloupe bezwungen habt, dann bezwingt die Vereinigten Staaten und gebt sie an Großbritannien zurück.“⁷⁰⁸ Die möglichen Einwände gegen seine die Emanzipation befürwortende Argumentation antizipierend verwies Bentham auf das wirkliche Eigeninteresse der Franzosen:

*„Oh, aber unsere Kolonien produzieren Waren im Wert von soundsoviel Millionen im Jahr; das haben sie bis vor kurzem getan und werden es erneut tun, sobald wieder Ruhe eingekehrt ist; wenn wir unsere Kolonien aufgeben müssten, verlören wir all das – Reine Einbildung! – Die Einkünfte eurer Kolonien eure Einkünfte? Nicht mehr, als euch die Einkünfte Großbritanniens gehören. Haben die Kolonisten den kein Eigentum? Wenn die Einkünfte ihnen gehören, wie können sie dann euch gehören? [...] Oh, aber von diesen ihren Einkünften fließt ein beträchtlicher Teil an uns; davon werden unsere Waren gekauft; sie machen einen beträchtlichen Teil unseres Handels aus – mindestens all das würden wir verlieren. Eine weitere Einbildung – Müßt ihr über ein Volk herrschen, um ihm eure Waren zu verkaufen? Verkauft ihr denn keine Waren an Großbritannien? Wenn euch ein Kolonist Zucker liefert, gibt er es euch umsonst?“*⁷⁰⁹

Die von den Befürwortern des Kolonialismus angestrebte Monopolbildung im Handel mit den Kolonien hinterfragt Bentham nicht nur in ihrem Nutzen, sondern brandmarkt solche Bestrebungen darüber hinaus sogar als „schändlichen“ Versuch, der den Bürgerrechten widerspreche, die u.a. freie unternehmerische Tätigkeit garantieren sollen. Auch werde durch ein Monopol nicht die marktwirtschaftliche Preisbildung außer Kraft gesetzt, da es zwar ein nationales Monopol gäbe, aber eine gegenseitige Unterbietung etwaiger französischer Käufer immer noch möglich sei.⁷¹⁰ Im Übrigen werde auch der Handel mit Großbritannien besteuert, sodass letztlich ein jedes Land indirekt Staatseinkünfte generiere. Der Handel mit diesen Ländern komme gänzlich ohne die finanziellen Lasten für die Steuerzahler aus, die eine koloniale Verwaltung wie auch eine militärische Sicherung der Kolonien mit sich bringt.⁷¹¹ Hinzu kommt, dass nach Benthams Einschätzung die Kosten des kolonialen Systems noch steigen werden, wenn die passive Duldung der Kolonisation alsbald erlöschen werde.⁷¹²

708 Ebd., S. 204.

709 Ebd., S. 207.

710 Vgl. ebd., S. 209.

711 Vgl. ebd., S. 213.

712 Vgl. ebd., S. 214.

Bentham erkennt eine Hybris im französischen Kolonialismus. Frankreich könne, so ressourcenstark es auch sein möge, nicht über den Kontinent herrschen wollen und zugleich (gegen England) die Herrschaft über die Meere für sich beanspruchen.⁷¹³ Dieser Hybris setzt Bentham eine realpolitische Perspektive entgegen, der auf die Kosten der Marine blickt, die aus seiner Sicht einzig der unnötigen Sicherung unnützer Kolonien diene.⁷¹⁴ Aus der Perspektive eines Engländers argumentiert er:

„Franzosen, wir glauben gerne, daß ihr für uns Fremde die Freiheit wollt, wenn wir gesehen haben, wie ihr sie euren eigenen Brüdern bringt. [...] Ihr, die ihr mit so viel Verachtung auf unsere Korruption, unsere Vorurteile, unsere unvollkommene Freiheit herabseht, wie lange noch wollt ihr fügsam ein System kopieren, in dem sich Korruption und Vorurteil verbünden, um der Freiheit den Garaus zu machen? – einen Bund zwischen der Regierung und ihren Kolonien, dessen Opfer und Betrogener das Mutterland ist?“⁷¹⁵

Das Mutterland besteht aus Benthams Sicht letztlich aus den Bürgern. Diese werden betrogen, insofern sie, vermittelt über die Staatsverschuldung, letztlich die Kosten des Kolonialismus zu tragen haben. Doch die Freigabe der Kolonien ist nicht nur ein Gebot des ökonomischen Kalküls, sondern ebenso ein Gebot der Humanität, wie sie die französische Menschenrechtserklärung anmahnt. Obwohl eigentlich rechtspositivistischer Gegner der Konzeption natürlicher Rechte, bedient sich Benthams Argumentation hier der Menschenrechte. Seine appellative Kritik bemisst die Kritisierten an ihren eigenen Maßstäben, wenn er etwa schreibt: „Laßt die Neger gehen, dann habt ihr keinen Zucker und keinen Grund mehr, diese Kolonien zu behalten; behaltet die Neger, dann tretet ihr die Menschenrechtserklärung mit Füßen und vergeht euch an ihren Prinzipien.“⁷¹⁶ Zugleich betont er auch hier den ökonomischen Aspekt einer möglichen kolonialen Emanzipation, die eine ganze Kette von positiven Nebenwirkungen – selbst für das englische Volk – mit sich bringen würde:

„Was ihr Gutes tut, wird nicht auf euch beschränkt bleiben. Es wird auf uns abfärben; ich meine nicht auf unsere Regierung, die euch die Stirn bietet, sondern auf das Volk, um dessen Freundschaft ihr im höchsten Maße bemüht seid – Nein, was ihr der Welt Gutes tun mögt, kennt keine Grenzen; die Macht, die ihr über sie haben mögt, kennt keine Grenzen. Durch die

713 Vgl. ebd., S. 215.

714 Vgl. ebd., S. 216.

715 Ebd., S. 218.

716 Ebd., S. 219.

Befreiung eurer eigenen Kolonien könnt ihr auch unsere befreien; indem ihr mit gutem Beispiel voran geht, könnt ihr uns die Augen öffnen und uns zwingen, euch zu folgen. Durch die Verkleinerung eurer Marine könnt ihr auch unsere verkleinern; durch die Verkleinerung unserer Marine könnt ihr unsere Steuern senken; durch die Senkung unserer Steuern könnt ihr die Zahl öffentlicher Stellungen reduzieren; indem ihr die Zahl unserer Stellen vermindert, könnt ihr den Einfluss der Korruption bei uns begrenzen. So könnt ihr durch die Befreiung unserer Kolonien unsere Parlamente läutern; ihr könnt unsere Verfassung läutern.“⁷¹⁷

Bentham macht hier deutlich, dass der von der Regierung mitgetragene militärisch-koloniale Komplex letztlich ein Projekt sinisterrer Eliten sei, die vom gegenseitigen Zuschauken öffentlicher Mittel und Stellen profitieren. Entgegen des Nutzens für die größte Zahl müssen die Bürger die mit dem Kolonialismus einhergehenden Steuerlasten übernehmen. Die ist auch die Lesart, die Marx dem Kolonialismus angedeihen lässt, wenn er schreibt, dass die Kosten der Kolonien nicht einfach den Kolonisierten aufgebürdet werden, sondern letztlich den englischen Steuerzahler treffen, der die steigende Staatsschuld zu tragen hat.

Bentham hat keine Scheu den Vorschlag zu unterbreiten, dass die ostindischen Besitzungen Frankreichs – zum Wohle aller – an England übergeben werden sollten, da die Inder durch ihr Kastensystem weit entfernt seien von einer bürgerlichen Emanzipation, wie sie auch die Menschenrechtserklärung der Franzosen vorsehe:

„Ließe sich die Menschenrechtserklärung auf *Sanskrit* übersetzen? Würden sich *Brahmanen*, *Kschatrija*, *Waischia*, *Schundra* und *Harijans* auf Augenhöhe begegnen. Wenn nicht, dann wird es einigen von euch Schwierigkeiten bereiten, sie ihrer eigenen Obhut zu überlassen. Aus schierer Notwendigkeit mögt ihr euch auf das beschränkt sehen, was wir hier einen praktischen Plan nennen sollten. Wenn es beschlossene Sache ist, dass sie Herren haben müssen, dann werdet ihr euch nach den vergleichsweise am wenigsten schlechten umsehen, die sich ihrer annehmen könnten; und nach allem, was wir gehört haben, bezweifle ich, daß ihr unschädlichere finden dürft als unsere englische Kompanie?“⁷¹⁸

Bentham bringt hier eine liberalpaternalistische Position vor, die zudem auf das vermeintlich zivilisierte und zivilisierende Wirken der englischen *Ostindischen*

717 Ebd., S. 216.

718 Bentham, Jeremy: Gebt eure Kolonien frei! Eingabe an den französischen Nationalkonvent im Jahr 1793, in der Nutzlosigkeit und Nachteile aufgezeigt werden, die europäischen Staaten aus fernen Schutzgebieten erwachsen (1793/1830), in: Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 220.

Kompanie vertraut, die faktisch als eine regierende Instanz in Indien tätig war. Dies ist insofern bemerkenswert, da das u.a. von Edmund Burke vorangetriebene Impeachment-Verfahren gegen den Generalgouverneur Britisch-Indiens, Warren Hastings (1773–1805), schon einige Jahre lief und Zweifel am moralischen Wirken Englands aufkommen ließ. Bentham hatte seine Unterstützung für die Anklage zum Ausdruck gebracht.⁷¹⁹

Eric Stokes unterstreicht diese Seite Benthams, die sich um die Zivilisierung vermeintlich rückständiger Gebiete bemüht, indem er seinem Buch das folgende Bentham-Zitat voranstellte: „Mill will be the living executive – I shall be the dead legislative of India.“⁷²⁰ Jennifer Pitts, die gegen Stokes Lesart anschreibt, relativiert diese Aussage Benthams und weist zudem auf die tatsächliche Distanz zwischen Bentham und James Mill hin:

„These words are quoted by Stokes, Donald Winch, Uday Mehta, and many others to suggest that it expresses Bentham’s fond hope of civilizing backward peoples. The rest of the original passage, however, which is rarely cited, shows that Bentham said them with his characteristic irony, and with the odd relish with which he contemplated his own death and afterlife: [Bentham: G.R.] ‘Twenty years after I am dead, I shall be despot, sitting in my chair with Dapple in my hand, and wear-ing one of the coats I wear now’ (Dapple was the name Bentham gave his walking stick). Bentham went on to suggest that the intellectual and political distance between them was far greater than Mill understood: [Bentham: G.R.] ‘His creed of politics results less from love for the many, than from hatred for the few. It is too much under the influence of selfish and dissocial affection ... His manner of speaking is oppressive and overbearing. He comes to me as if he wore a mask upon his face. His interests he deems to be closely connected with mine, as he has a prospect of introducing a better system of judicial procedure in British India. His book on British India abounds with bad English, which made it to me a disagreeable book. His account of the superstitions of the Hindoos made me melancholy.’“⁷²¹

719 Vgl. Pitts, Jennifer: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton; Oxford 2006, S. 112.

720 Zit. in: Halévy, Élie: *The Growth of Philosophic Radicalism*, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928), S. 510; Stokes, Eric: *The English Utilitarians and India*, Oxford University Press, Delhi (u.a.) 1989 (1959), S. 1.

721 Pitts, Jennifer: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton; Oxford 2006, S. 105.

Auch der Benthamkritiker und Historiograf der englischen *Philosophical Radicals* Élie Halévy war bereits der Überzeugung, dass Bentham, in der Folge Adam Smiths, zeitlebens Kritiker des Kolonialismus war.⁷²²

Was Benthams Einreichung an den französischen Nationalkonvent anbetrifft, so wusste er um den durch seine Thesen provozierten Verdacht, dass er in den Augen der Franzosen ein englischer „Söldling“ sei, der mittels seiner Rhetorik die Franzosen dazu bringen sollte, ihre Kolonien freiwillig aufzugeben, verweist aber auf die Existenz gemeinsamer europäischer Interessen⁷²³ und schließt mit einem pointierten Fazit, das zugleich eine Prognose ist:

„Ihr werdet, so behaupte ich, eure Kolonien aufgeben – weil ihr kein Recht habt, über sie zu herrschen; weil sie lieber nicht von euch beherrscht würden; weil es nicht in ihrem Interesse liegt, von euch beherrscht zu werden; weil ihr nichts davon habt, über sie zu herrschen; weil ihr sie nicht behalten könnt; weil die Kosten des Versuchs, sie zu behalten, ruinös wären; weil eure Verfassung darunter leiden würde, wenn ihr sie behieltet; weil eure Prinzipien es euch verbieten, sie zu behalten, und weil ihr der ganzen Welt einen Gefallen tötet, wenn ihr euch von ihnen trennt.“⁷²⁴

Benthams Schriften zum Kolonialismus waren in Anlehnung an Adam Smiths Freihandelstheorie antiimperialistisch geprägt. Seine Argumente gegen den Kolonialismus waren insofern zunächst ökonomische. Er kritisierte die Kosten der kolonialen Verwaltung, deren Posten und Löhne eigeninteressierten Eliten zufließen. Auch politisch erschien ihm dieser ungleiche Einfluss problematisch. Darüber hinaus wies Bentham auf die moralischen Probleme hin, die eine koloniale Ungleichbehandlung mit sich bringt, insofern konstitutionelle Rechte entweder unterlaufen oder aber in Teilen des Imperiums nicht gewährt werden würden.⁷²⁵ Wer Gleichheit und Brüderlichkeit proklamiere, könne nicht ernsthaft zugleich als koloniale Macht über frem-

722 Halévy, Élie: *The Growth of Philosophic Radicalism*, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928), S. 510.

723 Vgl. Bentham, Jeremy: *Geht eure Kolonien frei!* Eingabe an den französischen Nationalkonvent im Jahr 1793, in der Nutzlosigkeit und Nachteile aufgezeigt werden, die europäischen Staaten aus fernen Schutzgebieten erwachsen (1793/1830), in: Niesen, Peter (Hrsg.): *Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution*, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 221.

724 Ebd., S. 221.

725 Zur über lange Zeit wenig wahrgenommenen Kolonialismus- und Sklavereikritik Benthams siehe zudem auch: Schultz, Bart; Varouxakis, Georgios (Hrsg.): *Utilitarianism and Empire*, Lexington, Lanham Md. (u.a.) 2005.

de Angelegenheiten bestimmen wollen. Und doch war Benthams Position hier nie absolut. Die Regierung Indiens durch die britische *Ostindische Kompanie* hielt er aus liberalpaternalistischen Gründen für legitim und die (von Edward Gibbon Wakefields propagierte) Besiedlung Südaustraliens unterstützte er ausdrücklich, da er darin ein mögliches Gegenmittel zur drohenden Überbevölkerung erblickte⁷²⁶ sowie das Maß seines antiimperialistischen Engagements innerhalb seiner Schaffenszeit schwankte.⁷²⁷

Trotz aller Einschränkungen lässt sich folgendes Fazit ziehen: Bentham und Marx begriffen den Kolonialismus als ein Elitenprojekt zulasten der Demokratie. Marx sprach hier von Plutokratie, Oligarchie oder Millokratie. Damit waren Gruppen gemeint, die sich über die Ausrichtung der ihnen möglichst zum Vorteil gereichenden Indienpolitik stritten, während der Staat die Infrastrukturkosten übernahm. Bentham kritisierte eine Kolonialpolitik, die wenigen Aristokraten und politischen Eliten dienlich sei, nicht jedoch dem britischen Steuerzahler, der die Kosten für den Erhalt der Kolonien und deren militärische Sicherung zu tragen habe. Für Bentham und Marx galt: Während die Eliten auf der Suche nach neuen Absatzmärkten die koloniale Maschinerie betrieben, sozialisierten sie die dabei entstehenden Kosten. Kolonien dienten weder den Kolonisierten noch den Steuerzahlern der europäischen Länder. Während Erstere sich der rohen Gewalt der aufgezwungenen Transformation ausgesetzt sahen, wurden die Bevölkerungen der europäischen Länder von ihren sinisternen Eliten hinters Licht geführt. Auch wenn Marx im Kolonialismus zweitweise eine Vorstufe zur Weltrevolution erblickte, so sah er ebenso wie Bentham die damit Verbundenen Nachteile und Schrecken.⁷²⁸

726 Vgl. Campos Boralevi, Lea: Bentham and the Oppressed. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham, Clarendon Press, Oxford 1990, S. 120-128.

727 Vgl. Winch, Donald: Bentham on Colonies and Empire, in: *Utilitas*, Volume 9, Issue 1, 1997, S. 147-154.

728 Das von Bentham und Marx erkannte Muster im kolonialen Nexus wiederholte sich etwa beim Irakkrieg von 2003. Hier waren es insbesondere amerikanische Rüstungs-, Öl- und Infrastrukturunternehmen wie der Großkonzern Halliburton, die staatliche Aufträge erhielten und deren Dienstleistungen sich später als von zweifelhaftem Nutzen erwiesen.

5 Zwei einander ergänzende Perspektiven?

Karl Marx' Polemiken gegen das „Genie bürgerlicher Dummheit“ Jeremy Bentham sind weithin bekannt. Gegenstand seiner strategischen Attacken war jedoch weniger Bentham als Person, als die bürgerliche Marktgläubigkeit der Zeit. Marx' Worte „Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham [...]. Bentham! Denn jedem [...] ist es nur um sich zu thun.“¹ kritisieren ein System, zu dessen Stammvater er Bentham als „Urphilister“ stilisierte. Dass Marx und Engels daneben aber tatsächlich zu einer ambivalenten Einschätzung von Benthams Utilitarismus kamen, zeigt diese Arbeit. Beim systematischen Vergleich beider Autoren offenbaren sich viele gemeinsame Themen und Gedanken, die eine komplementäre Lesart zulassen: Bentham und Marx wandten sich beide gegen anti-demokratische Zustände. Während Bentham die politische Vorherrschaft der Aristokratie im Namen einer bürgerlichen Ordnung mit gleichen Rechten für alle kritisierte, folgte ihm Marx nur wenige Jahrzehnte später und kritisierte den bürgerlichen Staat und dessen Recht mit Verweis auf die für diesen konstitutive soziale Ungleichheit. Es ging beiden um eine permanente Kritik des Bestehenden in Richtung einer fortschreitenden Demokratisierung, wobei in beiden Werken liberale und soziale Momente vorhanden sind. Auch zeigte sich: Die politischen Errungenschaften der bürgerlichen Philosophie hatten für Marx, als Meisterschüler Hegels, ihre historische Berechtigung. Darüber hinaus bedienten sich Marx und Engels sogar utilitaristischer Argumentationsmuster, wenn sie sich in ihrer Kritik des Kapitalismus auf das Interesse der Mehrheit beriefen.

In Benthams wie in Marx' politischem Denken spielen die Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums eine herausgehobene Rolle. Beide finden zu einer Rahmenkonstruktion, welche die Grundlage einer individuellen Entfaltung bieten soll: Bei Bentham ist es der Staat und Gesetzgeber, der mit Blick auf die diversen Interessen

1 MEGA² II/6, S. 191.

seiner Bürger Sicherheit und die Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung zu garantieren hat. Dabei soll der politisch freizuhaltende Markt die materielle Grundlage der Gesellschaft schaffen. Jene Ordnung ermöglicht es, dass die Bürger in ihrem ökonomischen Streben ihre Kreativität entfalten, wobei nur sie – mit Blick auf ihre Erfahrungen – definieren, was in ihrem Interesse liegt. Das Prinzip der Nützlichkeit, das Bentham aufgrund der Ambivalenz des Begriffs im Verlaufe seines Schaffens zunehmend durch die Rede vom Prinzip des „Glücks der größten Zahl“ ersetzte,² sollte zwar auch jenen Bürgern die ungefähre Richtung weisen, insbesondere aber sollte es für den Gesetzgeber und das politische Personal als Leit- und Ermessensprinzip dienen. Marx hingegen kommt zu einer anderen Rahmenkonstruktion der individuellen Entfaltung, da er in der Ungleichheit der gegebenen Besitzverteilung der Produktionsmittel das Haupthindernis einer umfassenden Emanzipation erkannte. Erst die Aufhebung dieser bisherigen Besitzordnung kann daher für ihn einen grundlegenden Wandel bewirken. Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, an prominenter Stelle (im *Kommunistischen Manifest*) auch für Sozialreformen einzutreten. Doch erst die gemeinsame Verwaltung der Produktion durch eine „Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl“³ könne die Mehrarbeit, auf der eine tauschwertorientierte Wirtschaft basiert, reduzieren und so letztlich durch mehr freie Zeit individuelle Entwicklung ermöglichen. Eine Umschichtung der Besitzverhältnisse im Sinne der Interessen der Mehrheit aber erschien ihm nur schwerlich ohne jegliche Form von Zwang möglich, was Marx unter den Begriff der „Diktatur des Proletariats“ subsumierte.⁴ Erst nach einer solchen Umschichtung könne „[...] die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“⁵.

Die von Bentham konzipierten Sozialreformen hingegen wiesen, trotz seiner offenbar mit Marx geteilten Orientierung an den Bedürfnissen aller Individuen, einen spezifischer skizzierbaren Zwangscharakter auf. Bentham wollte, wie hier gezeigt wurde, erwerbs- und heimatlose Staatsbürger unter Verwendung panoptisch organisierter Arbeitshäuser zu ökonomischen Tätigkeiten hinführen, da ihm diese als dis-

2 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 225.

3 MEW 4, S. 472.

4 So schrieb er 1875 in seiner Kritik des Gothaer Programms der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP): „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Uebergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.“ MEGA² I/25, S. 22.

5 MEGA² I/25, S. 15.

ziplinierend und fähigkeitserweiternd galten. Von jener spezifischen Form der Segregation erhoffte er sich eine vermeintlich notwendige Resozialisierung der Arbeitslosen im Interesse der Gesellschaft. Dass das panoptische Gefängnis und die panoptischen Arbeitshäuser (wie auch das Parlament) unter öffentlicher Supervision stehen sollten, relativiert den Zwangscharakter dabei nur zum Teil. Benthams Sozialreformen widmeten sich spezifischen Problemen wie dem Pauperismus, während Marx darin nur Symptome einer politisch protegierten Wirtschaftsordnung erkannte.

Die Hauptdifferenz zwischen beiden Denkern liegt demnach in ihrer Bewertung der Rolle der Ökonomie. Benthams programmatischer Ökonomisierung des Sozialen, welche die Gesellschaft letztlich rationaler gestalten sollte, stellte Marx eine Sozialisierung der Ökonomie gegenüber, die den Irrationalismus des Marktes außer Kraft setzen sollte. Die vom Warenfetischismus geprägte Moderne war in Marx' Augen noch lange keine entzauberte Welt. Trotz dieser Differenz argumentierten Bentham wie Marx für eine demokratische Gesellschaftsordnung, ohne dabei auf die Gleichberücksichtigung der Bedürfnisse aller Individuen verzichten zu wollen. Benthams utilitaristische Idee des Glücks der größten Zahl ist zugleich auch universalistisch ausgerichtet: „Jeder soll als einer zählen und keiner mehr als einer.“⁶

Der Untertitel der Arbeit, „Zwei Perspektiven der Demokratie“, trägt der zentralen These Rechnung, wonach Jeremy Bentham und Karl Marx trotz ihrer unterschiedlichen politiktheoretischen Ansätze von einem demokratischen Grundgedanken getrieben waren. Beide gedachten, erstarrte Ungleichgewichte, die Minderheiten zuungunsten der Mehrheiten privilegierten, aufzubrechen, wie sie zudem nach Wegen zur gleichberechtigten Freiheit aller Individuen suchten. Jener Grundgedanke eignete sich als strukturierendes Moment bei der Betrachtung der benthamschen und marxschen Sichtweise auf Interesse und Ideologie oder auch auf die Rolle des Staates. Beide Denker beschrieben einerseits den geschichtlichen Prozess der Demokratisierung, wie sie andererseits diesen Wandel aktiv, etwa durch Vorschläge zur parlamentarischen Reform im Falle Benthams,⁷ durch ihre Schriften stützen wollten. Die Werke beider können daher zugleich als Zeitanalysen wie auch als Kritiken im Namen der Demokratie verstanden werden.⁸

6 Zit. in: Mill, John Stuart: *Utilitarismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (1861), S. 94.

7 Vgl. Schofield, Philip: *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 2009, S. 147-151.

8 Daraus resultieren auch Benthams wiederholte positive Verweise auf die Vereinigten Staaten Amerikas, die für ihn ein sich im Prozess befindliches Cluster demokratischer Strukturen darstellten. Siehe dazu: Crook, D.P.: *United States in Benthams Thought*, in:

Mit Blick auf Marx' und Engels' frühe Rezeption Benthams (bis ca. 1848) sowie unter Einbezug jener Textstellen, in denen auf die für den Utilitarismus zentrale Kategorie des Glücks Bezug genommen wurde, zeigte sich, dass diese Referenzen nicht durchweg negativ ausfielen, Bentham von Marx hier teils sogar als progressiver Denker der Bourgeoisie angesehen wurde. Auch wenn für Marx und Engels das Glück als Kategorie hintergründig relevant bleiben musste, umgingen sie diesen Begriff, der im politischen Diskurs durch Utilitaristen, aber auch Sozialisten bereits mehrfach besetzt war. Bentham wie Marx sahen eine ungefähre sozioökonomische Gleichheit als ideal an. Erst in einem solchen Rahmen sei eine ungehinderte individuelle Entfaltung für alle realistisch. Krasse gesellschaftliche Ungleichheit identifizierten beide Autoren als ein Grundübel, das sich immer auch im politischen Bereich widerspiegelt und reproduziert. Dass Gleichheit dem gesellschaftlichen Wohlbefinden zuträglich ist, haben die Sozialforscher Richard G. Wilkinson und Kate Pickett 2009 in ihrem Buch *Gleichheit ist Glück: Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind* anhand umfangreicher statistischer Daten der UN, WHO und OECD belegt.⁹

Im Vergleich der Konzeptualisierung von Interesse und Ideologie bei Bentham und Marx erwies sich zunächst, dass das Interesse, als Spiegelung der als destruktiv erachteten Leidenschaften, für die politische Reflexion der Aufklärung zum Schlussmoment wurde. Benthams politische Theorie beruht auf der Annahme eines durch seine natürlichen Interessen lenkbaren Menschen. Seine philosophische Anthropologie ist eine sensualistische. Insofern sprach Bentham von „pleasure and pain“ als den natürlichen Herren jeder Handlung. Marx, der sich gegen die Gleichsetzung kleinbürgerlicher Interessen mit dem Interesse des Menschen als solchem verwehrt, verkannte, bedingt durch die mangelhafte Kenntnis Benthams Schriften, dass auch der späte Bentham von historisch spezifischen Klasseninteressen sprach. So lautete Benthams zentrales, gegen die Aristokratie gerichtetes Schlagwort „sinister interest“. Auch seine Sprachkritik am politischen Diskurs seiner Zeit trug, wie gezeigt werden konnte, ideologiekritische Momente, welche die marxsche Ideologiekritik in gewissen Teilen vorwegnahmen. Für Marx hingegen wurde aufgezeigt, dass seine Sicht des Interesses sich weitestgehend durch seine journalistischen Analysen des politischen Zeitgeschehens formte. Seine Konzeptualisierung der Ideologie hingegen wandelte sich innerhalb seiner Schaffenszeit. Wurde die Ideologie zu Beginn als ein Phänomen des gesellschaftlichen Überbaus aufgefasst, so wird sie im

Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): Jeremy Bentham: Critical Assessments, Volume 4, Economics and Miscellaneous Topics, Routledge, London; New York 1993, S. 276-286.

9 Wilkinson, Richard G.; Pickett, Kate: Gleichheit ist Glück: Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind, Tolkemitt bei Zweitausendeins, Berlin 2009.

ersten Band des *Kapitals*, in dem Marx vom Warenfetischismus sprach, als Teil der materiellen Praxis angesehen.

Bezüglich der Bewertung der Rolle von Staat und Öffentlichkeit im Denken beider Autoren erwies sich, dass der Staat für Bentham wie auch Marx faktisch der Absicherung der bürgerlichen Ordnung diene. Für Bentham war diese Einschätzung zugleich eine positive Bezugnahme auf den Staat, der seiner Hoffnung nach transparent und parlamentarisch organisiert sein sollte, um dadurch, im Namen einer allgemeinen und individualistisch ausgerichteten Bürgerlichkeit, die Privilegien der Aristokratie zu brechen. Marx hingegen galt der Staat zunächst vielmehr als parteiischer Staat der Bourgeoisie, der sich systematisch gegen die Interessen des Proletariats richtete, der zukünftig aber, trotz seiner inhärenten Trägheit, nicht einfach abgeschafft werden könne. Benthams Gedanken zur Gestaltung der Institutionen einer repräsentativ-parlamentarisch verfassten Demokratie sind auch heute noch anknüpfungsfähig. Marx' Vision einer freien Assoziation bleibt demgegenüber deutlich unterbestimmt.

Gemeinsam war Bentham und Marx auch ihre Kritik der Idee der Menschenrechte. Jeremy Benthams unter dem Motto „Unsinn auf Stelzen“ berühmt gewordene und hier vorgestellte Kritik an der Menschenrechtsproklamation der Französischen Revolution verdeutlichte dessen generelle naturrechts skeptische Haltung. Auch wurde dargelegt, dass Marx in ähnlicher Weise der Proklamation von Menschenrechten kritisch gegenüberstand, wie es sich anhand seiner Schrift *Zur Judenfrage* (1843/44) zeigen lässt. Menschenrechte stellten für ihn eine unzulässige Verallgemeinerung rein formaler Bürgerrechte des Einzelnen dar, die soziale Ungleichheit fortzuschreiben drohen, insofern sie ihrem behaupteten emanzipativen Gehalt innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise nicht gerecht werden können.

Beide Autoren waren immer auch Denker der gesellschaftlichen Peripherie. Bentham strebte nach einer Universalisierung der bürgerlichen Gesellschaft, in der ein jeder auf gleiche Weise seine Interessen verfolgen sollen könne. Dabei stieß er sich an dem Gruppeninteresse der Reichen und Einflussreichen, das einer solchen Ordnung entgegenstand. Daneben gerieten Bentham auch die Pauper zum Problem, die sich in der Marktgesellschaft als unfähig erwiesen haben, sich selbst zu unterhalten. So schlug Bentham in seinen Schriften zum Pauperismus vor, jene Gescheiterten durch ein Netz von panoptisch organisierten Arbeitshäusern aufzufangen, um so letztlich die bürgerliche Marktgesellschaft zu stützen und auch in Zeiten des stagnierenden Marktes zu erhalten. Bentham wollte den Markt nicht auf alles ausdehnen, aber er wollte alle gesellschaftlichen Prozesse rationalisieren. Die Insassen seines lichtdurchfluteten Panoptikums, das keiner tumben Folterknechte mehr bedurfte, sollten unter dem Blick der Öffentlichkeit resozialisiert werden.

Marx hingegen wollte nicht reformieren, auch wenn er den Kampf um die Einführung des Zehn- und später des Acht-Stunden-Tages unterstützte. Er sah im Pauperismus eine Folge der bürgerlichen Gesellschaft und der Industrialisierung, die eine Verelendung des Proletariats (auch im Sinne einer relativen Armut) mit sich brachte. Während der Pöbel der Arbeitslosen für Hegel den Sand im Getriebe der bürgerlichen Gesellschaft darstellte, beschrieb Marx das Proletariat als eine wachsende Kraft, die letztlich die bürgerliche Gesellschaft aus den Angeln heben werde. Reichtum hingegen wandelte sich aus seiner Sicht vom aristokratischen, verschwendungsorientierten Reichtum hin zu einem verpflichteten Reichtum, der auch den Kapitalisten zu einer fremdbestimmten Existenz werden ließ. Zwischen den Zeilen nahmen Bentham und Marx an, dass Arbeit moralisierende Effekte habe, fehlt diese, so verwahrlosen Reiche wie Arme. Im Übrigen: Auch heute noch werden Arbeitslose oder einfach nur finanziell geringbemittelte scheinbar ganz selbstverständlich als „sozial Schwache“ bezeichnet. Der Sozialstaat sichert heute zwar die physischen Bedürfnisse, nicht unbedingt aber auch unsere gesellschaftliche Teilhabe. Arbeitslose gelten heute als defizitär, müssen normalisiert oder als „Kunden“ aktiviert werden. Mit Blick auf Benthams Werke kann man lernen, dass die Sozialfürsorge seit seiner Zeit ganz bewusst immer etwas zu niedrig angesetzt wird. Sie sichert so das physische Überleben vieler und verhindert zugleich Diebstahl, Revolten. Da sie aber für eine volle gesellschaftliche Teilhabe zu gering bemessen ist, setzt sie eben auch die nötigen „Anreize“, um Menschen in die Lohnarbeit zu drängen. Wohlfahrtsstaatliche Disziplinierungsmechanismen sind demnach stets die Kehrseite auf Lohnarbeit basierender Marktwirtschaften.

Im Kapitel über den Kolonialismus wurde deutlich, dass Bentham und Marx den Kolonialismus als ein Elitenprojekt zulasten der Demokratie begriffen. Während die Eliten auf der Suche nach neuen Absatzmärkten die koloniale Maschinerie betrieben, sozialisierten sie die dabei entstehenden Kosten. Die einst von Abenteurern und Unternehmern gegründeten Handelsposten und Handelsrouten wurden nach und nach durch die (steuerfinanzierten) Marinen und Armeen der europäischen Länder abgesichert. Kolonien dienten demnach weder den Kolonisierten noch den Steuerzahlern. Während Erstere sich der Gewalt der aufgezwungenen Transformation ausgesetzt sahen, wurden die Bevölkerungen der europäischen Länder von ihren sinisternen Eliten hinters Licht geführt. Auch wenn Marx im Kolonialismus zweitweise eine Vorstufe zur Weltrevolution erblickte, so sah er ebenso wie Bentham die damit verbundenen Nachteile und Schrecken.

Bentham und Marx lassen sich als Beobachter und Ausdrucksträger des geschichtlichen Demokratisierungsprozesses verstehen. Bentham nahm in seiner späten Phase als Kopf des *philosophical radicalism* den Kampf für eine universalistische Bürgergesellschaft auf, in der jedem ein Wahlrecht zukommen sollte und in der ein

jeder unbehelligt von übermächtigen Gruppeninteressen seinem persönlichen Interesse Geltung verschaffen können sollte. Marx folgte Bentham als Beobachter und politischer Aktivist. Wahre Demokratie war für Marx jedoch nicht deckungsgleich mit der bürgerlichen Gesellschaft, und noch weniger mit der Ordnung der Restauration. Ihm wurden die systematischen Ausschlussprozesse der kapitalistischen Ordnung zum Haupthindernis der Demokratie, die aus seiner Sicht nur verwirklicht werden könne, wenn die mit der Tauschwertökonomie verbundene Gesellschaft durch eine Gebrauchswertökonomie aufgehoben werden würde. Nur so könnten die Fremdbestimmung und die nur formal gegebene Freiheit der bürgerlichen Ordnung durch eine wirkliche demokratische Selbstbestimmung und damit eine wahre Freiheit aller ersetzt werden. Kollektive Aktionsformen sind für Marx ein notwendiges Übel auf dem Weg zu einer freien und individualistischen Gesellschaft.

Zum Stellenwert von Individualismus und Individualität, die im Werk beider wichtige Bezugspunkte darstellen, ist noch das Folgende Anzumerken: Es zeigt sich, dass Benthams und Marx' kritische Interventionen nicht nur große thematische Überschneidungen aufwiesen, sondern auch Gemeinsamkeiten in ihrer Argumentation. Ihre Methoden waren in der Tendenz jedoch sehr verschieden. Der frühe Bentham neigte zu einem für Marx problematischen methodologischen Individualismus, der sich sogar zum Kern eines programmatischen bürgerlichen Individualismus als Lebensart zu entwickeln schien. Explizit kritisierte Marx die „Robinsonaden“ der bürgerlichen Ökonomen des 18. Jahrhunderts, die Vorstellung also, dass in der Gesellschaft einzig freie Produzenten miteinander in Austausch treten.¹⁰ Tatsächlich ist die Totalität der bürgerlichen Ökonomie für Marx ein System, in dem nicht nur Produktion und Konsum zugleich auftreten, sondern auch verschiedene durchaus verpflichtende Rollen mit sich brachte. Der Lohnarbeiter wird zur Ware. Er lebt in der ständigen Angst einfach ausgetauscht zu werden wie ein Gebrauchsgegenstand. Sein Produkt ist ihm ebenso entfremdet wie seine Mitmenschen, zu denen er in Konkurrenzverhältnissen steht. Tatsächliche Individualität innerhalb einer Gemeinschaft von Gattungswesen werde so verunmöglicht. Man könnte im marxischen Sinne formulieren: Robinson auf seiner Insel wird ohne Freitag nicht glücklich werden, selbst wenn er noch so viele Kokosnüsse akkumuliert. Der Mensch ist und bleibt für Marx ein soziales Wesen, das aber eben auch nach freier Entfaltung seines kreativen Potenzials strebt.¹¹ Ebenso gilt aber auch, dass wir uns letztlich nur durch andere verwirklichen können werden, wie Terry Eagleton

10 Vgl. MEGA² II/1.1, S. 21-45.

11 Vgl. Forbes, Ian: Marx and the New Individual, Routledge, London; New York 1990, S. 1-4; 23-25.

Marx' philosophische Anthropologie zusammenfasst.¹² Dabei ist es meines Erachtens wichtig das Folgende festzuhalten: Marx kritisierte den egoistischen bürgerlichen Individualismus, verfocht aber zugleich die Vorstellung einer freien Individualität innerhalb einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft, die gänzlich frei ist von den verkrüppelnden Zwängen der Lohnarbeit. Marx' verbliebenes utopisches Moment liegt in der Idee freien Dilletierens.¹³

Bentham seinerseits erahnte die Probleme der Marktgesellschaft, war aber nicht bereit über radikale Reformvorschläge hinauszugehen. Sein Netz panoptisch organisierter Arbeitshäuser sollte Symptome mindern und Deviante resozialisieren. Die am Tauschwert orientierte bürgerliche Gesellschaft galt es für ihn durch eine eigens zu diesem Zweck zu schaffende parallele Gebrauchswertökonomie zu stützen. Er strebte, wie man mit Polanyi formulieren könnte, nach einer (Wieder-)Einbettung des Entbetteten. Das Glück der größten Zahl oder die Emanzipation des Menschen war allerdings für Bentham und für Marx nicht mit realitätsmächtigen Fiktionen einer unregulierten Marktwirtschaft vereinbar.¹⁴

Marx und Bentham waren im Denken des 18. und des 19. Jahrhunderts verwurzelt. Letzteres prägten sie entscheidend mit. Materialismus und evolutionäres Denken wurden zum ideellen Fundament dieses Jahrhunderts, dessen Denker an universalen, naturwissenschaftlich begründeten Prinzipien und holistischen Ideensystemen arbeiteten. Diese Ideenwelt im Zeichen des Fortschritts, der rationalen Steuerung, der Suche nach effektiverer Ressourcengewinnung und der angestrebten Realisierung universeller politischer Mitbestimmung sowie zugleich ständigen Wachstums zum Zwecke des materiellen Wohles aller trug auch ihre Schattenseiten in sich, die sich im 20. Jahrhundert in Form der exzessiven Ausbeutung und Verschmutzung der Natur offenbarten.¹⁵ Die heutige ökologische Frage sahen weder Bentham noch Marx voraus.¹⁶ Von Bentham und Marx zu lernen kann heute daher

12 Vgl. Eagleton, Terry: Warum Marx recht hat, Ullstein Verlag, Berlin 2012, S. 108.

13 Vgl. Neffe, Jürgen: Karl Marx. Der Unvollendete, C. Bertelsmann Verlag, München 2017, S. 530.

14 Siehe dazu: Hermann, Ulrike: Der Sieg des Kapitals: Wie der Reichtum in die Welt kam: Die Geschichte von Wachstum, Geld und Krisen, Westend Verlag, Frankfurt am Main 2013.

15 Vgl. Schumacher, E.F.: Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered, Vintage, London 1993 (1973), S. 60-80.

16 Neuere Forschungsergebnisse zeigen jedoch, dass Marx während seiner Schaffenszeit durchaus ein wachsendes Bewusstsein für die durch den Kapitalismus bedingte Naturzerstörung entwickelte. Siehe dazu: Saito, Kohei: Natur gegen Kapital – Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2016.

nur bedeuten, einen kreativen Umgang mit den verschiedenen Elementen ihrer Ideenwelten zu üben. Demokratisierung bedeutet heute nicht mehr nur die Realisierung politischer Gleichberechtigung gegen Widerstände vorteilhaft positionierter Minderheiten, sondern auch die Realisierung eines gemeinsam bestimmten nachhaltigen und ethischen Wirtschaftens, jenseits von nutzenmaximierenden Monaden und staatlich gelenkter Planwirtschaft. Bentham und Marx, die sich für die Entfaltung individueller Fähigkeiten und Bedürfnisse einsetzten, würden sich angesichts der heutigen ökologischen Krise allgemein hin gegen eine asketische Verzichtsideologie aussprechen.¹⁷ Beide würden wohl auf demokratisch bestimmte technologische Lösungen setzen.

Marx' materialistische Geschichtsteologie mag überholt sein. Es gibt keine vorgezeichnete Entwicklung der Produktionskräfte, wie es auch keine daraus abgeleitete alternativlose politische Entwicklung gibt.¹⁸ Die von Marx beschriebenen Mechanismen und Wirkungen des Kapitalismus sind jedoch seit Marx – trotz Wissensökonomie und Ausdifferenzierung der Gesellschaft – nicht wesentlich verschoben. Lohnarbeit bleibt bisher noch immer ein zentraler Motor der Gesellschaft. Die wachsende Gruppe der Unterbeschäftigten, prekärbeschäftigten Dienstleistungsproletariat und sozialstaatlich Zwangsbeschäftigten ist ebenso real wie die Zunahme der ökonomischen Ungleichheit. Aus einer demokratischen – und insofern normativen – Perspektive heraus, gilt es daher ökonomische Ungleichheiten zu problematisieren, um das Wirtschaftssystem im Sinne eines größten Glücks der größten Zahl auszurichten.¹⁹ Die immer wieder aus der Gesellschaft hervorgebrachte Problematik

17 Wenngleich sich auch Bentham als Tierethiker gegen den Fleischkonsum aussprach.

18 Die Geschichtsphilosophie muss heute die Kontingenz des Geschichtsverlaufes anerkennen, der von einander ablösenden Ungleichgewichten geprägt ist. In einer solchen Perspektivierung wird der Mensch nicht von seiner Selbstverantwortung entbunden. Auch nach Marx sind es die Menschen, die ihre Geschichte gestalten, wenn auch aus vorgefundenen Umständen. Die ein Freiheitsbewusstsein schaffende Kraft der Geschichtsphilosophie liegt heute vielmehr darin, das historische Freiheitsstreben des Menschen aufzuzeigen, das den gegenwärtigen Entwicklungen als gewolltes Richtungsmoment des Geschichtsverlaufes entgegenhalten werden kann.

19 Ein Beispiel für einen solchen Ansatz ist Wolfgang Streecks *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus* (2015). Streeck schreibt an anderer Stelle in einer Replik auf Jürgen Habermas Kritik: „Anders als Habermas glaube ich, dass wir nicht sinnvoll über die Zukunft der Demokratie, in Europa und anderswo, sprechen können, ohne zugleich über die des Kapitalismus zu sprechen – in anderen Worten, dass wir Demokratietheorie nicht ohne politische Ökonomie betreiben können.“ S. 90. Streeck, Wolfgang: *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhr-

sierung des Einflusses der Wirtschaft auf die Politik, wie etwa bezüglich des Wahlkampfsystems in den USA oder des Lobbyismus im EU-Parlament, zeugt auch davon, dass eine vorschnelle Verabschiedung materialistischer Aspekte aus Demokratietheorie und aus der politischen Philosophie zumindest bedenklich ist.²⁰ Nur wenn eine politische und materielle Teilhabe aller angestrebt wird, wird auch eine individuelle Entfaltung des Menschen im marxischen Sinne überhaupt erst denkbar. Und auch für Bentham, der davon ausging, dass es kein kollektives Allgemeinwohl geben könne, bestand das Glück der größten Zahl allein in der Summe *aller* individuellen Interessen – wie auch immer diese definiert seien. Eine krasse materielle Ungleichverteilung steht dem, folgt man seinem Theorem eines abnehmenden Grenznutzens, notwendigerweise entgegen. Damit dieses Ziel erreicht werden kann, müssen entsprechende politische, ökonomische und rechtliche Rahmenbedingungen geschaffen werden, die sich auf der Höhe der Probleme der Zeit befinden. Eine Demokratie mit individualistischer Ausrichtung bleibt daher eine gemeinschaftliche – vielleicht Glück verheißende – Sisyphusarbeit ohne absehbares Ende.

kamp, Berlin 2013; Streeck, Wolfgang: Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus? Eine Replik auf Jürgen Habermas, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 2013, Heft 9, S. 75-92.

- 20 So etwa: Honneth, Axel: Die Idee des Sozialismus, Suhrkamp, Berlin 2015. Dies gilt aber auch schon für Michel Foucault, der sich in seinen Schriften mit Blick auf Wissen und Subjektkonstitution effektiv vom Marxismus absetzte, wie später auch für Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus Antiesenzialismus. So berechtigt und sinnvoll Foucaults sowie Mouffes und Laclaus Perspektiven waren und sind, bringen sie doch die Gefahr einer Ökonomievergessenheit mit sich. In diesem Sinne sollte zukünftig eine vermittelnde Theorie gefunden werden.

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel: Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment, Suhrkamp, Berlin 2012.
- Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Machery, Pierre; Rancière, Jacques: Das Kapital lesen, Westfälisches Dampfboot, Münster 2015 (1965, dt. 1968).
- Anderson, Kevin B.: Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies, Expanded Edition, The University of Chicago Press, Chicago & London 2016.
- Aristoteles: Politik, Reclam, Stuttgart 1989.
- Arndt, Andreas: Geschichte und Freiheitsbewusstsein: Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Minerva Verlag, Berlin 2015.
- Arndt, Andreas: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Akademie Verlag, Berlin 2011 (1985).
- Asbach, Olaf (Hrsg.): Der moderne Staat und „le doux commerce“. Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung, Nomos, Baden-Baden 2014.
- Atkinson, Charles Milner: Jeremy Bentham: His Life and Work, Methuen, London 1905.
- Avineri, Shlomo: Karl Marx on Colonialism and Modernization, Anchor Books, New York 1969.
- Avineri, Shlomo: The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Backhaus, Hans-Georg: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, ça ira-Verlag, Freiburg im Breisgau 1997.
- Bahmueller, Charles F.: The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution. University of California Press, Berkeley 1981.
- Balibar, Étienne: Gleichfreiheit – Politische Essays, Suhrkamp, Berlin 2012.

- Barker, Jeffrey H.: *Individualism and Community: The State in Marx and Early Anarchism*, Greenwood Press, New York 1986.
- Beccaria, Cesare: *Von den Verbrechen und Strafen*, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin 2005 (1764).
- Beckert, Sven: *King Cotton. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus*, C.H. Beck, München 2014.
- Ben-Dor, Oren: *Constitutional Limits and The Public Sphere: A Critical Study of Bentham's Constitutionalism*, Hart, Oxford (u.a.) 2000.
- Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in: Benjamin, Walter: *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, S. 134-135.
- Benner, Erica: *Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Bentham, Jeremias (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.): *Tactik oder Theorie des Geschäftsganges der deliberierenden Volksstän­deversammlungen*, Palm und Enke, Erlangen 1817.
- Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *Deontologie oder die Wissenschaft der Moral*. Aus dem Manuscript von Jeremy Bentham, geordnet und herausgegeben von John Bowring, zwei Bände, Allgemeine Niederländische Buchhandlung, Leipzig 1834.
- Bentham, Jeremy (Autor); Burns, J.H. (Hrsg.); Hart, H.L.A. (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, Athlone Press, London 1977.
- Bentham, Jeremy (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.): *Principles of Legislation: From the M.S. of Jeremy Bentham*, Wells and Lilly, Boston 1830.
- Bentham, Jeremy (Autor); Dumont, Étienne (Hrsg.); Beneke, Friedrich Eduard (Bearb.): *Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung*, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham, herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage für Deutschland bearbeitet und mit Anmerkungen von Dr. Friedrich Eduard Beneke, zwei Bände, C.F. Amelang, Berlin 1830.
- Bentham, Jeremy (Autor); Herbert L.A. Hart (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Of Laws in General*, The Athlone Press, London 1970.
- Bentham, Jeremy (Autor); Pease-Watkin, Catherine; Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: On the Liberty of the Press, and Public Discussion, and other Legal and Political Writings for Spain and Portugal*, Clarendon Press, Oxford 2012.
- Bentham, Jeremy (Autor); Rosen Frederick; Burns, J. H. (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Constitutional Code: For the Use of All Nations and*

- All Governments Professing Liberal Opinions, Volume I, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002.
- Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 2006.
- Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): *Panoptikum oder das Kontrollhaus*, Matthes & Seitz, Berlin 2013.
- Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, New York (u.a.) 1990 (1776).
- Bentham, Jeremy: *A Table of Cases Calling for Relief*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws, Volume I*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Bentham, Jeremy: *A Table of the Springs of Action*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone Press (u.a.), London 1996.
- Bentham, Jeremy: *Anarchial Fallacies*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham, Band I*, William Tait, Edinburgh 1843.
- Bentham, Jeremy: *Appendix A: From the Preface to the Second Edition*, in: Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1990 (1776).
- Bentham, Jeremy: *Constitutional Code Rationale*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 1989.

- Bentham, Jeremy: Die Notwendigkeit einer allmächtigen Gesetzgebung, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): *Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution*, Akademie Verlag, Berlin 2013.
- Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte*, Francke, Tübingen 2008, S. 55-83.
- Bentham, Jeremy: *Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham*, Band I, William Tait, Edinburgh 1843.
- Bentham, Jeremy: *Essays on The Subject of the Poor Laws*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws*, Volume I., Oxford University Press, Oxford 2001.
- Bentham, Jeremy: *First Principles Preparatory to the Constitutional Code*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Rosen, Frederick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: First Principles Preparatory to Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 2006.
- Bentham, Jeremy: *Geht eure Kolonien frei! Eingabe an den französischen Nationalkonvent im Jahr 1793, in der Nutzlosigkeit und Nachteile aufgezeigt werden, die europäischen Staaten aus fernen Schutzgebieten erwachsen (1793/1830)*, in: Niesen, Peter (Hrsg.): *Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution*, Akademie Verlag, Berlin 2013.
- Bentham, Jeremy: *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, in: Bentham, Jeremy (Autor), Philip Schofield (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Bentham, Jeremy: *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws*, Volume II, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Bentham, Jeremy: *Pannomial Fragments*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelmann, Stephen G. (Hrsg.): *Selected Writings: Jeremy Bentham*, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 275-276.
- Bentham, Jeremy: *Pauper Management Improved*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Quinn, Michael (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Writings on the Poor Laws*, Volume II, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Bentham, Jeremy: *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham*, Band 3, William Tait, Edinburgh 1843.
- Bentham, Jeremy: *Political Tactics*, in: Bentham, Jeremy (Autor); James, Michael; Blamires, Cyprian; Pease-Watkin, Catherine (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Tactics*, Clarendon Press, Oxford 1999.

- Bentham, Jeremy: Principles of Penal Law, in: Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): The Works of Jeremy Bentham, Band I, William Tait, Edinburgh 1843.
- Bentham, Jeremy: Rid Yourselves of Ultramarina, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Bentham, Jeremy: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip, Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense Upon Stilts and other Writings on the French Revolution, Oxford University Press, Oxford; New York 2002.
- Bentham, Jeremy: Securities Against Misrule, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Securities Against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece, Clarendon Press, Oxford (u.a.) 1990.
- Bentham, Jeremy: Staatseinnahmen ohne Belastung. Oder Heimfall statt Besteuerung: ein Vorschlag zur Senkung der Steuern durch eine Ausweitung des Heimfallrechts, nebst kritischen Anmerkungen zur Besteuerung von Erbfolgen in der Seitenlinie, wie sie der Haushalt von 1795 vorsieht, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 70-89.
- Bentham, Jeremy: The Rationale of Reward, John and H.L. Hunt, London 1825.
- Bentham, Jeremy: Zur Gewaltenteilung (1789), in: Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013.
- Berlin, Isaiah: Karl Marx: His Life and Environment, Thornton Butterworth, London 1939.
- Bernstein, Eduard (Autor); Tetzl, Manfred (Hrsg.): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Dietz Verlag, Berlin 1991 (1899).
- Bescherer, Peter: Vom Lumpenproletariat zur Unterschicht. Produktivistische Theorie und politische Praxis, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2013.
- Beyme, Klaus: Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945, Springer VS, Wiesbaden 2013.
- Birnbacher, Dieter: Utilitarismus, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik, Metzler, Stuttgart 2011, S. 95-107.
- Blackburn, Robin: Lincoln and Marx: The Transatlantic Convergence of Two Revolutionaries, in: Jacobin 7-8, 2012, S. 48-51.
- Blättler, Sidonia: Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Akademie Verlag, Berlin 1995.

- Blom, Phillip: Gefangen im Panoptikum: Leben in den Ruinen der aufgeklärten Utopie, Residenz Verlag, Wien; Salzburg 2017.
- Bluhm, Harald: Burke und Rousseau über institutionellen Wandel. Schichten eines Gegensatzes, in: Baron, Konstanze; Bluhm, Harald (Hrsg.): Rousseau im Bann der Institutionen, de Gruyter, Berlin 2016, S. 369-400.
- Bluhm, Harald: Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx, in: Bluhm, Harald; Fischer, Karsten; Llanque, Marcus: Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 243-266.
- Bluhm, Harald: Dekonstruktionsprobleme. Gerechtigkeit in Marxens Theorien, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Nomos, Baden-Baden 1999, S. 189-218.
- Bluhm, Harald: Einführung, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): Die deutsche Ideologie. Kontext und Deutungen, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 1-23.
- Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 57-80.
- Bluhm, Harald: Plädoyer für eine veränderte Sicht auf Marxens Werk, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 1, Nr. 1, 1991, S. 69-80.
- Bluhm, Harald: Überlegungen zum Verständnis des „18. Brumaire“, in: Berliner Debatte Initial, Jg. 3, Nr. 6, 1993, S. 77-88.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Ist die Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?, in: Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 233-243.
- Bohlender, Matthias: Die Herrschaft der Gedanken. Über die Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie, in: Bluhm, Harald (Hrsg.): Die deutsche Ideologie. Kontext und Deutungen, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 41-58.
- Bohlender, Matthias: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus, Velbrück, Weilerswist 2007.
- Bohlender, Matthias: Tocqueville im Gefängnis. Zur Genealogie demokratischer Gefahren. in: Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hrsg.): Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie, Wilhelm Fink, Paderborn 2016, S. 163-188.
- Bohlender, Matthias; Schönfelder, Anna-Sophie; Spekter, Matthias (Hrsg.): „Kritik im Handgemenge“, Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, transcript Verlag, Bielefeld 2018.
- Boldt, Hans (u.a.): Staat und Souveränität, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 1-153.
- Bourdieu, Pierre: Algerische Skizzen, Suhrkamp, Berlin 2010.

- Bourdieu, Pierre: Delegation und politischer Fetischismus, in: ders.: Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 23-42.
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (frz. 1979).
- Bourdieu, Pierre: Gegen den Utilitarismus, in: ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 143-150.
- Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, Otto Schwartz, Göttingen 1983, S. 183-198.
- Bourdieu, Pierre: Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn: Zur Kritik der theoretischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Burke, Edmund (Autor); Gentz, Friedrich (Hrsg.): Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen. Akademie Verlag, Berlin 1991 (1790).
- Cain, P.J.; Hopkins, A.G.: British Imperialism: 1688–2000, Longman, London (u.a.) 2002.
- Campos Boralevi, Lea: Bentham and the Oppressed. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Carver, Terrell (Hrsg.): The Cambridge Companion to Marx, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1991.
- Chandra, Nirmal Kumar: Marx Colonialism and the Market, in: Economic and Political Weekly, Volume 33, No. 23, 1998, S. 1375-1378.
- Chartier, Roger: Die kulturellen Ursprünge der französischen Revolution, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- Cohen, Gerald A.: Karl Marx's Theory of History. A Defence, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Constant, Benjamin: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen, in: Constant, Benjamin (Autor); Gall, Lothar; Blaschke, Axel (Hrsg.): Werke Band 4: Politische Schriften, Berlin 1972, S. 363-396.
- Conze, Werner: Proletariat, Pöbel, Pauperismus, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhardt (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland, Band 5, Klett-Cotta, Stuttgart 2004 (1984), S. 27-68.
- Conze, Werner: Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“: sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland, in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1976, S. 111-136.
- Crimmins, James E.: Bentham and Hobbes: An Issue of Influence, in: Journal of the History of Ideas, Volume 63, No. 4 (Oct., 2002), S. 677-696.

- Crimmins, James E.: Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society, in: *Journal of History of Ideas*, Volume 47, No. 1 (Jan. - Mar., 1986), S. 95-110.
- Crimmins, James E.: Contending Interpretations of Benthams Utilitarianism, in: *Canadian Journal of Political Science*, Volume 29, No. 4. (Dec., 1996), S. 751-777.
- Crimmins, James E.: *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Crook, D.P.: United States in Benthams Thought, in: Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, Volume 4, Economics and Miscellaneous Topics, Routledge, London; New York 1993, S. 276-286.
- Cutler, Fred: Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal, in: *The Public Opinion Quarterly*, Volume 63, No. 3, 1999, S. 321-346.
- Dahl, Robert A.: *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, New Haven 1989.
- Demirović, Alex: Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 151, 38. Jg., 2008, Nr. 2, S. 179-201.
- Demirović, Alex: Kritik der Politik, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 463-485.
- Derrida, Jacques: *Marx and Sons*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (frz. 2002).
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Suhrkamp, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1995 (frz. 1993).
- Dicey, Albert Venn: *Lectures on the Relationship Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, Macmillan, London 1914 (1905).
- Dierse, Ulrich: Ideologie, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, S. 131-169.
- Dinwiddy, J. R.: Bentham and Marx, in: ders.: *Radicalism and Reform in Britain, 1780–1850*, The Hambeldon Press, London; Rio Grande 1992, S. 421-436.
- Dinwiddy, John R.: *Bentham*, Oxford University Press, Oxford; New York 1989.
- Dörre, Klaus: Prekarität im Finanzmarkt-Kapitalismus, in: Dörre, Klaus; Castel, Robert (Hrsg.): *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Campus, Frankfurt; New York 2009, S. 35-61.
- Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut: *Soziologie – Kapitalismus – Kritik – Eine Debatte*, Suhrkamp, Berlin 2009.
- Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000.
- Eagleton, Terry: *Warum Marx recht hat*, Ullstein Verlag, Berlin 2012.
- Elbe, Ingo: *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- Elster, Jon: *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

- Elster, Jon: *Securities Against Misrule. Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge University Press, Cambridge; New York (u.a.) 2013.
- Engelmann, Stephen G.: „Indirect Legislation“. *Bentham's Liberal Government*, in: *Polity* 35(3), 2003, S. 369-388.
- Engelmann, Stephen G.: *Imagining Interest in Political Thought. Origins of Economic Rationality*, Duke University Press, Durham MD (u.a.) 2003.
- Euchner, Walter: Marx' Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): *Konzeptionen der Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte*, Nomos, Baden-Baden 1999, S. 173-187.
- Fetscher, Iring: *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, 3 Bände, Piper, München 1962–1965.
- Fetscher, Iring: *Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung*, 4. überarbeitete und erweiterte Auflage, Piper, München 1985.
- Fetscher, Iring: *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, Piper, München 1967.
- Fetscher, Iring: *Marx*, Herder Verlag, Freiburg; Basel; Wien 1999.
- Fetscher, Iring: *Von Marx zur Sowjetideologie*, Hessische Landeszentrale für Heimatdienst, Wiesbaden 1956.
- Fisch, Jörg; Koselleck, Reinhard; Orth, Ernst Wolfgang: Interesse, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhardt (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, S. 305-365.
- Forbes, Ian: *Marx and the New Individual*, Routledge, London; New York 1990.
- Forschner, Maximilian: Epikurs Theorie des Glücks, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36, 1982, S. 169-188.
- Forst, Rainer: Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 101-121.
- Foucault, Michel: *Das Auge der Macht. Gespräch mit J.-P. Barou und M. Perrot*, in: ders.: *Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 250-271.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (1966), S. 320.
- Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Frühschriften von Karl Marx*, Ullstein Materialien, Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1982.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Kindler, München 1992.

- Furet, François: Das Ende einer Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, Piper, München, Zürich 1996 (frz. 1995).
- Gandy, D. Ross: Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future, University of Texas Press, Austin 1979.
- Gans, Eduard (Autor); Waszek, Norbert (Hrsg.): Rückblicke auf Personen und Zustände, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995 (1836).
- Gauchet, Marcel: Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Gerhardt, Volker: Interesse, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, S. 479-494.
- Geuss, Raymond: Privatheit eine Genealogie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Gilbert, Alan: Marx' Moral Realism: Eudaimonism and Moral, in: McCarthy, George (Hrsg.): Marx and Aristotle. Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman & Littlefield, Savage Maryland 1992, S. 303-328.
- Gorz, André: Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1980.
- Gunn, J.A.W.: Jeremy Bentham and the Public Interest, in: Lively, Jack; Reeve, Andrew (Hrsg.): Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates, Routledge, London; New York 1996, S. 199-219.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Luchterhand, Darmstadt; Neuwied 1983 (1962).
- Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.
- Häger, André: André Gorz und die Verdammnis zur Freiheit. Studien zu Leben und Werk, transcript Verlag, Bielefeld 2017.
- Halévy, Élie: The Growth of Philosophic Radicalism, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928).

- Haller, Gret: Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, Aufbau Verlag, Berlin 2012.
- Han, Byung-Chul: Transparenzgesellschaft, Matthes & Seitz, Berlin 2012.
- Hardt, Michael (Hrsg.): Thomas Jefferson. The Declaration of Independence, Verso, London 2007.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Commonwealth: Das Ende des Eigentums, Campus, Frankfurt am Main; New York 2010 (engl. 2009).
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Empire: Die neue Weltordnung, Campus, Frankfurt am Main; New York 2002 (engl. 2000).
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Multitude: Krieg und Demokratie im Empire, Campus, Frankfurt am Main; New York 2004.
- Hare, R.M.: Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein?, in: Fehige, Christoph; Meggle, Georg: Zum moralischen Denken, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 11-34.
- Hart, H.L.A.: Sovereignty and Legally Limited Government, in: Postema, Gerald J. (Hrsg.): Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy, Volume II, Legal Philosophy, Ashgate, Burlington 2002, S. 253-277.
- Hart, H.L.A.: Bentham and the United States of America, in: The Journal of Law & Economics, Volume 19, No. 3, 1776: The Revolution in Social Thought (Oct., 1976), S. 547-567.
- Harvey, David: Paris, Capital of Modernity, Routledge, New York; London 2003.
- Harvey, David: The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism, Profile Books, London 2010.
- Haupt, Heinz-Gerhard: Nationalismus und Demokratie. Zur Geschichte der Bourgeoisie im Frankreich der Restauration, Fischer Athenäum, Frankfurt am Main 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (1820).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, Werke Band 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (1837)
- Heinrich, Michael: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, VSA-Verlag, Hamburg 1991.
- Heinrich, Michael: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2005.
- Henning, Christoph: Marx und die Folgen. J.B. Metzler, Stuttgart 2017.
- Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik; transcript Verlag; Bielefeld 2005.

- Henning, Timm: Kritische Theorie, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2016, S. 330-336.
- Hermann, Ulrike: Der Sieg des Kapitals: Wie der Reichtum in die Welt kam: Die Geschichte von Wachstum, Geld und Krisen, Westend Verlag, Frankfurt am Main 2013.
- Herres, Jürgen: Marx und Engels über Irland. Ein Überblick. Artikel, Briefe, Manuskripte und Schriften, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012.
- Hildermeier, Manfred: Die russische Revolution 1905–1921, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Hilton, Boyd: A Mad, Bad & Dangerous People. England 1783–1846, The New Oxford History of England, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Himmelfarb, Gertrude: The Haunted House of Jeremy Bentham. Duke University Press, Durham, N.C. 1965.
- Hinsch, Wilfried: Die Gerechte Gesellschaft. Eine philosophische Orientierung, Reclam, Stuttgart 2016.
- Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Winsel, Jens: Einleitung, Marx, Marxismus und die Frage des Staates, in: Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Winsel, Jens (Hrsg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft, Nomos, Baden-Baden 2008, S. 9-22.
- Hirschman, Albert O.: Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Hofbauer, Andreas Leopold: Backdrop und Lock-up. Beiläufigkeiten zur Gefängniskulisse, in: Welzbacher, Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Panoptikum oder das Kontrollhaus, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 180-195.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008.
- Höffe, Otfried: Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 7-54.
- Höffe, Otfried: Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1978, S. 147-170.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig: Einführung. Zur Genalogie der Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.): Moralpholitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Wallstein Verlag, Göttingen 2010, S. 7-40.
- Hoffmann, Thomas: Jeremy Bentham, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Metzler, Stuttgart 2012, S. 68-70.

- Hofmann, Wilhelm: Ohne Strafe gibt es keinen Staat. Bentham's Rekonstruktion des Staates aus dem Geist der Strafe, in: Asbach Olaf (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates – Staatsverständnis des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos, Baden-Baden 2009, S. 131-152.
- Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Holmes, Rachel: Eleanor Marx. A Life, Bloomsbury, London (u.a.) 2014.
- Honneth, Axel: Die Idee des Sozialismus, Suhrkamp, Berlin 2015.
- Horkheimer, Max; Fromm, Erich, Marcuse, Herbert: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Mit einem Vorwort von Ludwig von Friedeburg. Reprint der Ausgabe Paris 1936, Klamphen, Lüneburg 2005 (1936).
- Hottinger, Olaf: Eigeninteresse und individuelles Nutzenkalkül in der Theorie der Gesellschaft und Ökonomie von Adam Smith, Jeremy Bentham und John Stuart Mill, Metropolis Verlag, Marburg 1998.
- Hume, L.J.: Bentham and Bureaucracy. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Hunt, Lynn: Inventing Human Rights. A History, W. W. Norton & Company, New York; London 2007.
- Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): Marx-Engels-Jahrbücher, Akademie Verlag, Berlin 2003-2015/16.
- Iorio, Marco: Analytischer Marxismus, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2016, S. 349-351.
- Jaeggi, Rahel: Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Campus-Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: Marx' Aktualitäten – Zur Einleitung, in: dies. (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 9-24.
- Jefferson, Thomas: A Manual of Parliamentary Practice for the Use of the Senate of the United States, Samuel Harrison Smith, Washington 1801.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Suhrkamp, Berlin 2011.
- Jordan, Sarah: The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture, Bucknell University Press, London 2010.
- Kafka, Franz: Vor dem Gesetz (1915), in: Binder, Hartmut: „Vor dem Gesetz“: Einführung in Kafkas Welt, Metzler, Stuttgart; Weimar 1993, S. 1-2.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Berlinische Monatsschrift, Heft 12, Berlin 1784, S. 481-494.

- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, (Hrsg.): Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Karatani, Kojin: Transcritique: On Kant and Marx, MIT Press, Cambridge 2003.
- Kelly, P.J.: Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Kelly, P.J.: Utilitarianism and Distributive Justice: The Civil Law and the Foundations of Bentham's Economic Thought, in: Utilitas, Volume 1, Issue 1, 1989, S. 62-81.
- Keynes, John, Maynard: The End of Laissez-faire, Hogarth Press, London 1926.
- Kluge, Alexander; Negt, Oskar: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Erster Band, R. Piper & Co., München 1988 (1976).
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Zweiter Band, R. Piper & Co., München 1988 (1978).
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung. Entwicklung. Zerfall, Dritter Band, R. Piper & Co., München 1989 (1978).
- Kondylis, Panajotis: Die Wandlungen in Marx' Bild vom antiken Griechenland, in: ders.: Marx und die griechische Antike: 2 Studien, Manutius Verlag, Heidelberg 1987, S. 41-76.
- Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie, Hirschfeld, Leipzig 1930 (1923).
- Kosik, Karel: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.
- Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Bentham's Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008.
- Kuczyński, Jürgen: Menschenrechte und Klassenrechte, Akademie Verlag, Berlin, 1978.
- Kühn, Manfred: War Hume Utilitarist?, in: Asbach, Olaf (Hrsg.): Vom Nutzen des Staates: Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 87-108.
- Kühne, Lothar: Denkübnungen zu Marx: Gestaltungen des Reichtums, in: ders.: Haus und Landschaft. Aufsätze, VEB Verlag der Kunst Dresden, Dresden 1985, S. 223-241.
- Kulke, Hermann; Rothermund, Dietmar: Die Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute, C.H. Beck, München 2010.
- Kunkel, Benjamin: Utopie oder Untergang. Ein Wegweiser für die gegenwärtige Krise, Suhrkamp, Berlin 2014.

- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4. Auflage, Passagen-Verlag, Wien 2012 (engl. 1996).
- Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? in: ders.: Emanzipation und Differenz, Turia und Kant, Wien 2002, S. 65-78.
- Lafargue, Paul: Recht auf Faulheit. Widerlegung des „Rechts auf Arbeit“ von 1848, Matthes & Seitz, Berlin 2013 (1880).
- Lefort, Claude: Menschenrechte und Politik, in: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hrsg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Suhrkamp, Berlin 2011, S. 253-278.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky, in: ders.: Werke, Band 28, Dietz Verlag, Berlin 1959 (1918), S. 225–327.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau 1947 (1908).
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Staat und Revolution, in: ders.: Werke, Band 25, Berlin 1972 (1917/1918), S. 393-507.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung, in: ders.: Werke, Band 5, Dietz Verlag, Berlin, 1955 (1902).
- Leonhard, Jörn: Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters, R. Oldenburg Verlag, München 2001.
- Lepsius, M. Rainer: Interessen, Ideen und Institutionen, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.
- Liesegang, Torsten: Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780–1850), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Locke, John: Plan zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit (1697) in: Klenner, Hermann (Hrsg.): Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt, Reclam, Leipzig 1980.
- Lohmann, Georg: Karl Marx, in: Lohmann, Georg; Pollmann, Arnd (Hrsg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Metzler, Stuttgart 2012, S. 71-75.
- Lohmann, Georg: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn, Emil; Lohmann Georg (Hrsg.): Ethik und Marx, Athenäum Verlag, Königstein/Ts. 1986, S. 174-194.
- Long, Douglas: Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to His Utilitarianism, University of Toronto Press, Toronto (u.a.) 1977.
- Luik, Steffen: Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft, Böhlau, Köln (u.a.) 2003.
- Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau Verlag, Berlin 1954.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Luchterhand, Neuwied (u.a.) 1970 (1923).

- Luxemburg, Rosa: Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus, in: dies.: Gesammelte Werke, Band 5, Dietz Verlag, Berlin 1975 (1913), S. 5-411.
- Luxemburg, Rosa: Sozialreform oder Revolution, in: dies.: Gesammelte Werke, Band 1, Erster Halbband, Dietz Verlag, Berlin 1982 (1899), S. 369-445.
- Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962.
- Macpherson, Crawford B.: Burke, Oxford University Press, Oxford; Toronto; Melbourne 1980.
- MacPherson, Crawford B.: Nachruf auf die liberale Demokratie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Mares, Detlev: Der Hebel für eine Revolution in England. Die Irlandfrage und die englischen popular radicals in den 1860er Jahren, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012, S. 165-182.
- Martin, Lawrence: Jeremy Bentham. Utilitarianism, Public Policy and the Administrative State, in: Journal of Management History, Volume 3, Issue 3, 1997, S. 272-282.
- Marx, Karl (Autor); Krader; Lawrence (Hrsg.): Die ethnologischen Exzerpthefte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²).
- Marx-Engels-Werke (MEW).
- Massing, Peter: Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Leske und Budrich, Opladen 1979.
- Massing, Peter; Reichel, Peter (Hrsg.): Interesse und Gesellschaft. Definitionen – Kontroversen – Perspektiven, Piper, München 1977.
- McConville, Seán: Engels and Fenianism: Reflections upon Alchemy, in: Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): Marx-Engels-Jahrbuch 2011, Akademie Verlag, Berlin 2012, S. 150-164.
- McDonagh, Patrick: Idiocy: A Cultural History, Liverpool University Press, Liverpool 2008.
- McLellan, David Karl Marx: His life and Thought, Harper and Row, New York 1973.
- McLellan, David: Marx before Marxism, Palgrave MacMillan, London 1970.
- McLellan, David: Marxism after Marx, 4. Auflage, Palgrave MacMillan, London 2007.
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Menke, Christoph: Die „andre Form“ der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 273-295.

- Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Suhrkamp, Berlin 2015.
- Menke, Christoph; Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Junius, Hamburg 2007.
- Menzel, Ulrich: Die Ordnung der Welt. Imperium oder Hegemonie in der Hierarchie der Staatenwelt, Suhrkamp, Berlin 2015.
- Mertens, Bernd: Gesetzgebungskunst im Zeitalter der Kodifikationen: Theorie und Praxis der Gesetzgebungstechnik aus historisch-vergleichender Sicht, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- Mill, John Stuart (Autor); Wolf, Jean-Claude (Hrsg.): Autobiographie, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011.
- Mill, John Stuart: Bemerkungen zu Bentham's Philosophie (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): John Stuart Mill. Ausgewählte Werke, Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates, Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 39-60.
- Mill, John Stuart: Bentham (1838), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): John Stuart Mill. Ausgewählte Werke, Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates, Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 119-172.
- Mill, John Stuart: Bentham, in: Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): Jeremy Bentham: Critical Assessments, Volume 1, Routledge, London, New York 1993, S. 142-175.
- Mill, John Stuart: Utilitarismus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (1861).
- Miller, David: Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Campus-Verlag, Frankfurt am Main (u.a.) 2008.
- Mitchell, B.R.: British Historical Statistics, Cambridge University Press, New York 1988.
- Morriss, Roger: Science, Utility and Maritime Power. Samuel Bentham in Russia, 1779–91, Ashgate Publishing Ltd., Farnham, Surrey; Burlington 2015.
- Morus, Thomas: Utopie, Reclam, Leipzig 1982 (1516).
- Moyn, Samuel: The Last Utopia. Human Rights in History. Harvard University Press, Cambridge 2010.
- Mulsow, Martin; Mahler, Andreas (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.
- Neffe, Jürgen: Karl Marx. Der Unvollendete, C. Bertelsmann Verlag, München 2017.
- Neuendorff, Hartmut: Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Neuhouser, Frederick: Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 25-47.

- Niesen, Peter: Die Macht der Publizität. Jeremy Benthams Panoptismen, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 221-243.
- Niesen, Peter: Einleitung: Jeremy Bentham – Utilitarismus und Demokratie in Zeiten der Revolution, in: Bentham, Jeremy (Autor); Niesen, Peter (Hrsg.): Unsinn auf Stelzen – Schriften zur Französischen Revolution, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 11-68.
- Niesen, Peter: Nützlichkeit, Sicherheit, Demokratie: Zur neueren Diskussion um Jeremy Benthams Utilitarismus, in: Neue Politische Literatur 54, 2, 2009, S. 241-259.
- Niesen, Peter: Tribunal der Zeitungsleser. Bentham über schwache und starke Öffentlichkeiten, in: Olaf Asbach (Hrsg.), Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill, Nomos, Baden-Baden 2009, S.152-182.
- Niesen, Peter: Vom Nutzen der Toten für die Lebenden. Zu Jeremy Benthams ‚Staatseinnahmen ohne Belastung‘, in: Berliner Debatte Initial, Heft 4/2009, S. 62-69.
- Nietzsche, Friedrich: Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Schlechta, Karl (Hrsg.): Werke II, Darmstadt 1997, S. 939-1033.
- Ogden, C.K.: Benthams's Theory of Fictions, Routledge, Abington 2002 (1932).
- Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, C.H. Beck, München 2013.
- Osterhammel, Jürgen; Jansen, Jan C.: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen. C.H. Beck, München 1995.
- Pagel, Ulrich: Der Einzige und die deutsche Ideologie. Transformation des aufklärerischen Diskurses im Vormärz, Halle (Saale), 2015. (Noch nicht veröffentlichte Dissertation.)
- Parekh, Bhikhu (Hrsg.): Jeremy Bentham: Critical Assessments, 4 Volumes, Routledge, London 1993.
- Parekh, Bhikhu: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Routledge, London; New York 2011 (1974), S. vii-xxvii.
- Parsons, Talcott: The Structure of Social Action: a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, McGraw-Hill, New York (u.a.) 1937.
- Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 1-32.
- Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert, C.H. Beck, München 2014.

- Pitts, Jennifer: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton; Oxford 2006, S. 112.
- Polanyi, Karl: *The Great Transformation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978 (1957).
- Pollard, Sidney: Der klassische Utilitarismus. Einflüsse, Entwicklungen, Folgen, in: Gähde, Ulrich; Schrader, Wolfgang H.: *Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*, Akademie Verlag, Berlin 1992, S. 10-32.
- Popper, Karl: *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil II. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Francke, München 1958.
- Posner, Richard A: *Blackstone and Bentham*, in: *Journal of Law and Economics*, Volume 19, No. 3, Oct., 1976, S. 569-606.
- Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political and Legal Philosophy*, Volume I, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2001.
- Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy*, Volume II, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2002.
- Postema, Gerald J.: *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Postema; Gerald J: *Development of Bentham's Doctrine of Sovereignty*, in: Postema, Gerald J. (Hrsg.): *Bentham: Moral, Political, and Legal Philosophy*, Volume II, Ashgate, Aldershot (u.a.) 2002, S. 277-306.
- Postone, Moishe: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, ça ira*, Freiburg 2003.
- Poynter, J.R.: *Society and Pauperism. English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*. Routledge & Keagan Paul; University of Toronto, London; Toronto 1969.
- Priddat, Birger P.: „Reiche Individualität“, in: Pies, Ingo (Hrsg.): *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 125-146.
- Quinn, Michael: *Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy*, in: *Utilitas*, Volume 6, Issue 01, 1994, S. 81-96
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Rawls, John: *Foreword to The Methods of Ethics*, 1982, in: Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1981, S. v-vi.
- Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Suhrkamp, Berlin 2006.
- Reckwitz, Andreas: *Der verschobene Problemzusammenhang des Funktionalismus: Von der Ontologie der sozialen Zweckhaftigkeit zu den Raum-Zeit-Distanzierungen*, in: Jetzkowitz, Jens; Stark, Carsten (Hrsg.): *Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition*, Leske und Budrich, Opladen 2003, S. 57-82.
- Reichelt, Helmut: *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. VSA-Verlag, Hamburg 2008.

- Reichelt, Helmut: Zum Verhältnis von Staat und Gesellschaft im Marxschen Frühwerk, in: Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Wissel, Jens (Hrsg.): Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Nomos, Baden-Baden 2008, S. 25-40.
- Reinhard, Wolfgang: Die Unterwerfung der Welt: Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, C.H. Beck, München 2016.
- Reitz, Tilman: Marx als Anti-Philosoph, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Akademie Verlag, Berlin 2013, S. 15-26.
- Rockmore, Tom: Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx, Blackwell Publishing, Oxford 2002.
- Roemer, Jon E.: Analytical Foundations of Marxian Economic Theory, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Rosen, Frederick (Hrsg.): Jeremy Bentham, Ashgate, Aldershot 2007.
- Rosen, Frederick: Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Athlone Press (u.a.), London 1996, S. xxxi-lxx.
- Rosen, Frederick: Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Clarendon Press, Oxford 2003 (1983).
- Rosen, Frederick: Élie Halévy and Bentham's Authoritarian Liberalism, in: Critical Assessments, Volume 3, Routledge, New York (u.a.) 1993, S. 917-933.
- Rosenblum, Nancy L.: Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, Cambridge; London 1978.
- Ruda, Frank: Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Konstanz University Press, Konstanz 2011.
- Rüdiger, Axel: Der Beruf der Politik: Karl Marx über Lord Palmerston, Louis Bonaparte und Abraham Lincoln, in: Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): Marx-Engels-Jahrbuch 2009, Akademie Verlag, Berlin 2010, S. 148-175.
- Rzepka, Vincent: Die Ordnung der Transparenz, Jeremy Bentham und die Genealogie einer demokratischen Norm, Lit Verlag, Berlin 2013.
- Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Saito, Kohei: Natur gegen Kapital – Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2016.
- Sartori, Giovanni: Demokratietheorie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- Schaff, Adam: Marxismus und das menschliche Individuum, Rowolt, Hamburg 1970 (1965).
- Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, Piper, München; Zürich 1991.

- Schiller, Hans-Ernst: Tod und Utopie: Ernst Bloch, Georg Lukács, in: Klein, Richard; Kreuzer, Johann, Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2011, S. 25-35.
- Schluchter, Wolfgang: Grundlegungen der Soziologie, 2. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1962.
- Schmidt, Manfred G.: Demokratietheorien. Eine Einführung, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008.
- Schofield, Philip: Bentham on the Identification of Interests, in: Utilitas, Volume 8, Issue 2, 1996, S. 223-234.
- Schofield, Philip: Bentham. A Guide for the Perplexed, Continuum, London; New York 2009.
- Schofield, Philip: Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Schofield, Philip: Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 2009.
- Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian: Editorial Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Schofield, Philip; Pease-Watkin, Catherine; Blamires, Cyprian (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, Oxford University Press, Oxford; New York 2002, S. xvii-lxvii.
- Schopenhauer, Arthur (Autor); Welsen, Peter (Hrsg.): Über die Grundlage der Moral, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007 (1839).
- Schopenhauer, Arthur: Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, in: ders.; Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, Haffmans, Zürich 1991 (1819), S. 529-676.
- Schultz, Bart; Varouxakis, Georgios (Hrsg.): Utilitarianism and Empire, Lexington, Lanham Md. (u.a.) 2005.
- Schumacher, E.F.: Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered, Vintage, London 1993 (1973).
- Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2010.
- Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Fischer, Frankfurt am Main 1997 (engl. 1990).
- Skinner, Quentin: Die drei Körper des Staates, Wallstein Verlag, Göttingen 2012.
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. dtv, München 1996 (1776).

- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004 (1759).
- Sperber, Jonathan: Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert, C.H. Beck, München 2013.
- Spinker, Michael (Hrsg.): Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, Verso, London 1999.
- Stalin, Josef: Über den dialektischen und historischen Materialismus, in: ders: Fragen des Leninismus, Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau 1947 [1938], S. 646-679.
- Stark, Werner (Hrsg.): Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, 3 Volumes, Routledge, London 2014–2015 (1952–1954).
- Stark, Werner: Introduction, in: Stark, Werner (Hrsg.): Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, Volume 1, Routledge, London 2003 (1952).
- Stedman Jones, Gareth: Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels, Einführung, Text, Kommentar, C.H. Beck, München 2012.
- Stedman Jones, Gareth: Engels and the Invention of the Catastrophist Conception of the Industrial Revolution, in: Moggach, Douglas, The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2006, S. 200-219.
- Stedman Jones, Gareth: Karl Marx: Greatness and Illusion, Allen Lane, London 2016.
- Stephen, Leslie: The English Utilitarians, 3 Bände, Duckworth, London 1900.
- Stokes, Eric: The English Utilitarians and India, Oxford University Press, Delhi (u.a.) 1989 (1959).
- Streeck, Wolfgang: Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Streeck, Wolfgang: Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus? Eine Replik auf Jürgen Habermas, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 2013, Heft 9, S. 75-92.
- Tacke, Charlotte: Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Hinrichs, Ernst: Kleine Geschichte Frankreichs, Bonn 2005, S. 311–360.
- Thalheimer, August: Über den Faschismus (1928), in: Abendroth, Wolfgang: Faschismus und Kapitalismus. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main; Wien 1967, S. 19-38.
- Thom, Martina: Einleitung, in: Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Reclam, Leipzig 1986, S. 1-29.
- Thompson, Edward P.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

- Thonhauser, Gerhard; Schmid, Hans Bernhard: Exiztenzialistischer Marxismus, in: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hrsg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart 2016, S. 313-319.
- Tocqueville, Alexis de: Denkschrift über den Pauperismus (1835), in: Tocqueville; Alexis de (Autor); Bluhm, Harald; Krause, Skadi (Hrsg.): Kleine politische Schriften, Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 61-80.
- Tucker, D.F.B: Marxism and Individualism, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Turner, Bryan: Karl Marx and Oriental Colonization, in: Journal of Palastine Studies, Volume 6, No. 3, 1977, S. 169-177.
- Von Jhering, Rudolf: Zweck im Recht, zwei Bände, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1877–1883.
- Wakefield, Edward Gibbon: A View of the Art of Colonization, John W. Parker, London 1849.
- Wakefield, Edward Gibbon: England and America: A Comparison of the Social and Political State of Both Nations, R. Bentley, London 1833.
- Waldron, Jeremy: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, Methuen, London; New York 1987, S. 1-6.
- Waszek, Norbert: Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate, in: Moggach, Douglas, The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School. Cambridge University Press, Cambridge; New York 2006, S. 24-49.
- Weber Max: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, 3. Auflage, Zweitausendeins, Frankfurt am Main 2005 (1922).
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Mohr, Tübingen 1934 (1904/1905).
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1978.
- Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Band 2, Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“, C.H. Beck, München 1989.
- Weiß, Alexander: Theorie der Parlamentsöffentlichkeit. Elemente einer Diskursgeschichte und deliberatives Modell, Nomos, Baden-Baden 2011.
- Welskopp, Thomas: Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz, Dietz Verlag, Bonn 2000.
- Welzbacher, Christian: Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das „Panoptikum“ und die „Autoikone“, Matthes & Seitz, Berlin 2011.
- Welzbacher; Christian: Nachwort, in: Bentham, Jeremy (Autor); Welzbacher; Christian (Hrsg.); Hofbauer, Andreas Leopold (Übersetzer): Panoptikum oder das Kontrollhaus, Matthes & Seitz, Berlin 2013, S. 196-212.

- Werner, Micha H.: Deontologische Ansätze. Einleitung, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik, Metzler, Stuttgart 2011, S. 122-127.
- Wilkinson, Richard G.; Pickett, Kate: Gleichheit ist Glück: Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind, Tolkemitt bei Zweitausendeins, Berlin 2009.
- Winch, Donald: Bentham on Colonies and Empire, in: Utilitas, Volume 9, Issue 1, 1997, S. 147-154.
- Wittfogel, Karl August: Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power, Yale University Press, London (u.a.) 1957.
- Wolff, Wilhelm: Das Elend und der Aufruhr in Schlesien (1844), in: Jantke, Carl; Dietrich, Hilger (Hrsg.): Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellung und Deutungen der zeitgenössischen Literatur, Alber, Freiburg (u.a.) 1965, S. 157-178.
- Zhai, Xiaobo; Quinn, Michael (Hrsg.): Bentham's Theory of Law and Public Opinion, Cambridge University Press, New York 2014.

Politikwissenschaft



Jennifer Schellh h, Jo Reichertz,
Volker M. Heins, Armin Flender (Hg.)

Gro erz hlungen des Extremen

Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror

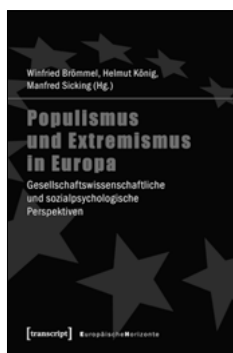
April 2018, 214 S., kart.

24,99   (DE), 978-3-8376-4119-6

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-4119-0

EPUB: ISBN 978-3-7328-4119-6



Winfried Br mmel, Helmut König, Manfred Sicking (Hg.)

Populismus und Extremismus in Europa

Gesellschaftswissenschaftliche
und sozialpsychologische Perspektiven

2017, 188 S., kart.

19,99   (DE), 978-3-8376-3838-7

E-Book

PDF: 17,99   (DE), ISBN 978-3-8394-3838-1

EPUB: 17,99   (DE), ISBN 978-3-7328-3838-7



Werner Schiffauer, Anne Eilert, Marlene Rudloff (Hg.)

So schaffen wir das -

eine Zivilgesellschaft im Aufbruch

90 wegweisende Projekte mit Geflüchteten

2017, 344 S., kart.

24,99   (DE), 978-3-8376-3829-5

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-3829-9

EPUB: ISBN 978-3-7328-3829-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Werner Schiffauer, Anne Eilert, Marlene Rudloff (Hg.)

**So schaffen wir das –
eine Zivilgesellschaft im Aufbruch**
Bedingungen für die nachhaltige Projektarbeit
mit Geflüchteten. Eine Bilanz

Februar 2018, 318 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3830-1

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3830-5



Ines-Jacqueline Werkner

Gerechter Frieden
Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

Januar 2018, 106 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Dominik Hammer, Marie-Christine Kajewski (Hg.)

Okulare Demokratie
Der Bürger als Zuschauer

2017, 198 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4004-5

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-4004-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**